النَّقْدُ والثَّـوْرَة

دِراسةٌ فِي النَّقدِ الاجتِمَاعيِّ عِنْدَ عَلِي شَرَيعَتي

خالد عودة الله

مواطـــن، المؤسســة الفلسـطينية لدراســة الديـمقراطية
رام الله – فلسطين

٢٠٠٧

Critique and Revolution
A Study of Ali Shariati's Social Critique
Khalid 'Odatallah

P.O.Box: 1845 Ramallah, Palestine
2007

ISBN: 978-9950-312-39-5

This book is published as part of an agreement of cooperation
with the Chr. Michelsen Institute - Norway

مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية

ص.ب ١٨٤٥، رام الله، فلسطين

هاتف: ١١٠٨ ٢٩٥ ٢-٢ +٩٧٠-، فاكس: ٢٨٥ ٠ ٢٩٦ ٢-٢ +٩٧٠-
البريد الالكتروني: muwatin@muwatin.org
٢٠٠٧

يصدر هذا الكتاب ضمن اتفاقية تعاون مع مؤسسة كريس مكلسن – النرويج

تصميم وتنفيذ مؤسسة **ناديـــا** للطباعة والنشر والإعلان والتوزيع
رام الله – هاتف ٠٩١٩ ٢٩٦ – ٠٢

هذه السلسلة

تهدف هذه السلسلة إلى التعريف بنتائج عدد من الرسائل التي قُدِّمت في الجامعات الفلسطينية لنيل درجة الماجستير، وتتناول موضوعات تُعنى بها **مواطن**؛ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، وبخاصة تلك الرسائل التي حصلت على منح في المسابقات السنوية التي أطلقتها المؤسسة منذ العام ١٩٩٦، والتي هي جزء من برنامجها.

كما تهدف السلسلة أيضاً، إلى تشجيع نشر رسائل الماجستير، أو بعض منها، وبخاصة تلك التي تسهم في تنمية المجتمع، أو تلقي ضوءاً على ظواهر مجتمعية محددة وتساعد في تفسيرها، أو تشكل إسهاماً جديداً وإضافة نوعية في حقل العلوم الاجتماعية؛ (أي التحول السياسي والاجتماعي والمؤسساتي والقانوني نحو دمقرطة المجتمع الفلسطيني أو المجتمعات العربية، ومقومات ذلك على أكثر من صعيد).

وتعرض مقترحات الرسائل التي تتقدم إلى المسابقة السنوية على لجنة تحكيم تضم باحثين ومتخصصين في المجال، ليتم بعد ذلك اختيار ثلاثة منها لغرض دعمها جزئياً، ومن ثم إمكانية نشرها بعد التحكيم.

وفي كل الأحوال، تبقى هذه الرسائل بعد نشرها، إسهاماً طلابياً في مرحلة محددة من مسيرتهم العلمية، حتى لو تميز بعضها بموجب المعايير المتعارف عليها عالمياً للإسهام العلمي في الجامعات المرموقة.

الناشر

إهداء

إلى زوجتي العزيزة "أم إبراهيم"

وشكر

أتوجه بالشكر الجزيل إلى الدكتورة ليزا تراكي على ملاحظاتها التي أفادتني كثيرا أثناء كتابة هذه الدراسة.

المحتويات

المدخـل

يقدم شريعتي الوصف التالي الرائع لإحدى تجاربه غير التقليدية في التعلم، حيث كان قد طلب من أحد حفاري الآبار مرافقته أثناء قيامه بعمله في حفر إحدى الآبار المعدة لجمع المياه:

> "لقد كنت غارقاً في الذهول بسبب الأداء الفني للمعلم [حفار الآبار]، وبسبب المعجزة التي أبدعها بفأسه: جمال العمل، الكدح في الظلام، الجرأة [المتمثلة] في الغوص في أعماق الأرض، وسمو المعنى -هذا المعنى الممتلئ بالمعنى- المتمثل في البحث عن الماء، والقداسة الفائقة للحفر في قلب الظلام بعيداً عن سطح الأرض، بعيداً عن الحياة ... فجأة شعرت بدغدغة باردة ولطيفة بين أصابع قدميّ العاريتين، وبالتدريج أصبحت الهمسات [أصوات تدفق المياه] تتكاثف وتتوسع آتية من كل مكان، لتنضمّ إلى بعضها البعض وتشكل صرخة واحدة، هذه الصرخات التي بدأت بالتعالي من كل مكان وهي تتحد مع بعضها البعض، وبدأت تبدو غاضبة وثائرة وعدائية؛ إنه الماء" [شريعتي مقتبس من (Dabashi, 1993: 150)].

لعل هذا الوصف الرائع الذي يقدمه شريعتي لتجربته الفريدة هذه، أنسب تعبير عن الدور والمهمة التي نذر شريعتي نفسه لها، والتي تمثلت في تعامله النقدي المبدع مع الثقافة الدينية الشيعية، بما يقارب عمل حفار الآبار الذي أيقظ بفأسه الماء "النائم" في الصخر في باطن

الأرض، فقد قام شريعتي بنقد هذه الثقافة –التي رآها ذات دور أيديولوجي سكوني محافظ– باستخدام منهجية نقد داخلية، ليكشف بداية عن هذا الدور المحافظ ويعريه، ومن ثم ليحول هذه الثقافة إلى ثقافة تحرر وثورة، لعبت دوراً مهماً وحاسماً في حركة الثورة والتغيير التي تجلت في الثورة الإسلامية العام ١٩٧٩.

على الرغم من أن العديد من الدراسات قد تناولت أفكار علي شريعتي ودوره المهم في بلورة أيديولوجيا للثورة الإسلامية العام ١٩٧٩، حيث تصف هذه الدراسات شريعتي بكونه مفكر الثورة ومؤدلجها الأبرز، فإنّ التحليل الجاد لمنهجية شريعتي النقدية والسوسيولوجية التي استند إليها في بناء هذه الأيديولوجيا بقي غائباً أو هامشياً في أحسن الأحوال. فشريعتي بنى أيديولوجيته الثورية بالاستناد إلى دراسته وتحليله للمجتمع الإيراني، هذه الدراسة أدت به إلى معرفة "الشخصية الاجتماعية" لهذا المجتمع، كما يسميها شريعتي، التي تعني التعرف على العوامل المؤثرة في تكوين هذا المجتمع. ومن ثم انتقل شريعتي للتساؤل عن العلاقة بين هذه الشخصية وحالة القابلية للهيمنة وللاستبداد السياسي التي يعيشها المجتمع الإيراني تحت حكم النظام البهلوي تحديداً. يصل شريعتي في تحليله الاجتماعي إلى كون الدين، والثقافة الشيعية تحديداً، هو المكون الأساسي والفاعل في التكوين التاريخي للمجتمع الإيراني، وأنّ هذه الثقافة وضمن التأويل المحافظ والسكوني السائد لها تشكل الركيزة الأساس في إنتاج، وإعادة إنتاج، حالة الخضوع المجتمعي. وبالتالي، فإن مشروع التحرر الاجتماعي والوطني يجب أن يرتكز على نقد ثقافة الخضوع الدينية هذه، من خلال منهجية تنقدها وتفكك فعلها الأيديولوجي من داخلها. لا شك في أنّ القراءة المنهجية لشريعتي ضرورية لإيجاد تواصل معها بهدف خلق استمرارية منهجية لكونها – أي أعمال شريعتي– تشكل إرثاً سوسيولوجيا قريباً ومحايثاً للعالم العربي والإسلامي، وبخاصة تميز هذا الإرث من حيث اتصافه بالالتزام الاجتماعي، بمعنى فهم المجتمع كخطوة أولى للعمل على تغييره.

إن كتابات شريعتي -كما شخصيته – هي ذات منحى ثوري دائم، ودوماً ضد التيار وضد المنطق السائد. فشريعتي الذي وصل إلى باريس ضمن بعثات "ملك الملوك" الدراسية للطلبة الإيرانيين لإنشاء جيش من "التغريبيين" الذين سوف يقومون بوضع مشروع الشاه التغريبي– التحديثي موضع التنفيذ في إيران، فإذا هو يزداد وعياً بالتشيع وإيماناً به، وينكب على بلورة مشروع للثورة يقوم على هجوم دائم وحثيث للسائد بكل أطيافه الحداثية والتقليدية، لينتهي إلى قناعة – كما عند الصوفية – مفادها أن التشيع التقليدي الطقوسي كأيديولوجيا للهيمنة هو ما يجعل ما هو موجود قابلاً للوجود والاستمرارية، ومن ثم يتجه فوراً إلى نقد هذه الأيديولوجيا ضمن ممارسة سياسية تحررية.

تحاول هذه الدراسة أن تقوم بقراءة منهجية لسوسيولوجيا علي شريعتي النقدية، وذلك من خلال اعتماد نموذج إرشادي تحليلي مركب، يقوم على قراءة كتابات شريعتي النقدية، وبالتحديد مفهومي "التشيع العلوي" و"التشيع الصفوي"، على اعتبار أن بلورته لهذين المفهومين هي بمثابة نقد لأيديولوجيا المجتمع الإيراني، وما أعنيه بنقد الأيديولوجيا هو تحليل وكشف للأفكار والمعتقدات من حيث ارتباطها بعلاقات السيطرة والهيمنة الاجتماعية، وممارسته لهذا النقد بروح ومنهجية تقارب منهجية "النقد الداخلي"، كما تمّ تطويرها في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

إنّ محاولة تقديم قراءة منهجية وجادة لنقد الأيديولوجيا الداخلي عند شريعتي، تكتسب أهميتها من الحقيقة المتمثلة بإهمال الدراسة المنهجية لأعمال شريعتي، التي يتم تناولها عادة ضمن الأدبيات التي تعالج الثورة الإيرانية بشكل خاص، أو ظاهرة ما يسمى بـ "الأصولية الإسلامية المعاصرة"، حيث عادة ما تُقدِّم هذه الأدبيات شريعتي بصفته "المؤدلج الرئيس للثورة الإسلامية"، أو المسؤول عن تحويل الإسلام (التشيع) إلى أيديولوجيا (إبراهيميان، 1981؛ Arjomand, 1982؛ Dabashi, 1988؛ Keddie, 1981؛ Fischer, 1982)، وذلك بالرجوع إلى دوره في بلورة

الإسلام – التشيع تحديداً إلى أيديولوجيا سياسية لعبت دوراً حاسماً في تحريك قطاع واسع من الجماهير الإيرانية، وتحديداً جيل الشباب؛ طلاب الجامعات والمثقفين الشباب.

هذه الرؤية لشريعتي ودوره وإن كانت تحمل قدراً من الصواب، فإنها مجزوءة، وبخاصة بالنظر إلى الخلفية غير السوسيولوجية (وبالتحديد البعد النظري) للكثير من هذه الكتابات التي عالجت تراث شريعتي، حيث أنها تتغافل الرؤية التاريخية، فبالرجوع إلى تاريخ التشيع ونشأته، فإن هذا التاريخ يشير إلى أنّ التشيع ارتبط دوماً بدور أيديولوجي ما، فالتشيع نشأ كأيديولوجيا احتجاج منذ البداية في وجه السلطة السياسية والدينية "غير الشرعية"، وذلك من خلال الاستناد إلى مفهوم الإمامة في التشيع، الذي يشير إلى كون السلطة السياسية والدينية الشرعية تنحصر في أهل بيت الرسول (ص)، والأئمة الاثني عشر ابتداءً من عليّ بن أبي طالب وانتهاء بالإمام المهدي الغائب. وقد استمرت الثقافة الشيعية عبر تاريخها المعقد والطويل تلعب دوراً أيديولوجياً؛ سواء أكان هذا الدور مضاداً للهيمنة وللشرعنة السياسية الاجتماعية، أم مسانداً للسلطة السياسية والوضع القائم، ولعل أكثر اللحظات الأيديولوجية وضوحا للتشيع تمثلت بقيام الدولة الصفوية، باعتماد التشيع ديناً رسمياً للدولة. ومن هنا، فإن القول بأن تاريخ التشيع هو تاريخ الدور الأيديولوجي للتشيع، هو قول يعبر إلى حد بعيد عن الحقيقة التاريخية.

إنه مما لا شك فيه أن شريعتي قام بدور مهم وحاسم على مستوى توفير بعد أيديولوجي إسلامي للثورة الإيرانية، ولكن من الضروري رؤية منهجية عملية الأدلجة هذه، وآلية بنائها وتطويرها من قبل شريعتي. وفي تقديري أن غياب هذه الرؤية المنهجية يعود إلى الأسباب التالية:

أولاً: إن نموذج شريعتي "كعالم اجتماع" يشكل نموذجاً غير تقليدي لما هو مألوف في العرف السوسيولوجي، فكتاباته السوسيولوجية ذات لغة أيديولوجية ومليئة بالأحكام القيمية، ما يعطي انطباعاً بعدم

"علميتها وجديتها"، وقد عزز المحتوى الديني والتراثي في هذه الأعمال هذه الرؤية، حيث أن كتاباته مليئة بمصطلحات دينية وشيعية خاصة مثل "النظام القابيلي" و"النظام الهابيلي" (Shariati, 1979) و"الغيبة" و"الانتظار" وغيرها من المصطلحات الدينية. بالإضافة إلى أن التعرف إلى معاني هذه المفاهيم وهذه المصطلحات بحاجة إلى خلفية ثقافية إسلامية وشيعية بالتحديد.

وهذا البعد الديني أيضاً يعتبر إشكاليّاً إلى حد ما بالنظر إلى روح السوسيولوجيا الحديثة التي تفترض فضاء لادينياً "علمانياً" يشكل مجالاً لفعلها المعرفي، فالسوسيولوجيا، وبالنظر إلى تطورها التاريخي، تمثل بديلاً للدين كمصدر للأحكام المعنوية في المجتمعات الحداثية.

ثانياً: البناء المفاهيمي لدى شريعتي يبدو إشكالياً، فشريعتي في كثير من الأحيان يستخدم المفاهيم ويعطيها معاني غير التي تدل عليه في مجال تداولها الأصلي والمتعارف عليه، فعلى سبيل المثال يعتبر شريعتي أن البنية التحتية في المجتمعات المُستَعْمَرَة هو الاستعمار وليس علاقات الإنتاج كما هو متداول في التنظير الماركسي (شريعتي، ١٩٨٦: ١٧١).

ثالثاً: الأسلوب الخطابي التحريضي الانفعالي الذي تتميز به لغة الكتابة عند شريعتي، فمعظم أعمال شريعتي المدونة حالياً هي في الأصل عبارة عن خطب ومحاضرات جماهيرية، ولذلك جاءت مشحونة في كثير من الأحيان بالتعبيرات العاطفية والمجازية. هذه الأسلوبية اللغوية لأعمال شريعتي تجعلها غريبة وخارجة عن المألوف المتبع في اللغة الأكاديمية "الباردة" للسوسيولوجيا.

وبناءً على ما تقدم، فإن ما أحاول عمله في هذه الدراسة هو تقديم ملامح أولية لنظرية نقدية –اجتماعية عند شريعتي، من خلال دراسة أعماله التي تتمحور حول نقد الثقافة الشيعية التقليدية في المجتمع الإيراني، هذه الثقافة التي رأى شريعتي أنها ذات فعل ووظيفة مشرعنة للسلطة

وللوضع القائم، وإن كان فعلها الأيديولوجي غير مباشر، وذلك بالنظر إلى عدم اتساقها الفكري مع السلطة السياسية. فنظام الشاه لم يكن يبني شرعيته السياسية والاجتماعية بالاستناد إلى الثقافة الشيعية كغطاء أيديولوجي، بل على العكس من ذلك، فإن هذا النظام كان على علاقة متوترة مع المؤسسة الدينية المنتجة لهذه الثقافة. وعلى الرغم من هذا، فإن شريعتي رأى في الثقافة الدينية الشيعية السائدة، العامل الأهم في الحفاظ على الوضع القائم ومساندة السلطة السياسية لنظام الشاه، وبالتالي وبناءً على هذه الرؤية، توجه شريعتي بالنقد لهذه الثقافة ولفعلها الأيديولوجي بالاعتماد على إستراتيجية نقدية داخلية، هذه الإستراتيجية التي تتمحور حول أداة رئيسة تتمثل في نحت شريعتي لمفهومي "التشيع الصفوي" كنموذج مثالي للأيديولوجيا المشرعنة، و"التشيع العلوي" كنموذج مثالي للأيديولوجيا المضادة للهيمنة. بالاستناد إلى مقاربة هذا الفكر ومقارنته مع تراث النظرية النقدية في علم الاجتماع، فإن القارئ لأعمال شريعتي يلاحظ بوضوح وجود العديد من نقاط الالتقاء بين فكره وبين تراث النظرية النقدية، ومن أوجه الالتقاء هذه نقد الوضعية في العلوم الاجتماعية، ومن ثم التشديد على كون المعرفة السوسيولوجية هي ممارسة تحررية بقدر ما هي نشاط معرفي. هذه الرؤية للمعرفة تحيل على قضية الالتزام بقضايا المجتمع وهمومه التي تعني فعلياً الممارسة السياسية والنضال في سبيل قضايا المجتمع الكبرى كالاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي. يمكننا القول إنّ شريعتي قد تفوق في المزاوجة بين النظرية والممارسة على النظرية النقدية، حيث أنّ قضية الممارسة السياسية (Praxis) عند منظري مدرسة فرانكفورت قد بقيت على مستوى التنظير، ولم يتم تجسيدها بشكل ملموس على أرض الواقع. لقد قضى شريعتي عدة سنوات في السجن ثمناً لنشاطه السياسي، هذا بالإضافة إلى العديد من جلسات التعذيب بين يدي رجال "السافاك". لهذا، جاءت كتابات شريعتي لتشكل نقداً اجتماعياً عميقاً لبنى الهيمنة ومؤسساتها وثقافتها في المجتمع الإيراني.

على الرغم من تموضع النقد الاجتماعي للمدرسة النقدية في إطار تحليل الأزمة التي تعيشها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، والتي تتجسد في الهيمنة السياسية الاجتماعية، وانحسار "العقلانية" وانتكاستها إلى عقلانية أداتية ينحصر نشاط العقل فيها بالتفكير في الوسائل وفاعليتها، دون الالتفات إلى الغايات ذات الأبعاد القيمية، وكذلك حالة الاغتراب التي يعيشها الإنسان في هذه المجتمعات، فإنه توجد تجليات لهذه الرؤية النقدية ذات خصوصيات وطنية في مجتمعات لا تعيش تفاصيل أزمة المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ذاتها، ولكنها تشاركها الالتزام بالتحرر الاجتماعي والإنساني، وتستخدم بطريقتها الخاصة الثقافة الوطنية إطاراً للربط بين النظرية والممارسة (Morrow, 1994: 193). وهنا يمكن الإشارة إلى لاهوت التحرر في أمريكيا اللاتينية، وحركات الاحتجاج الإسلامي التي تناضل ضد الهيمنة السياسية واختراق الدولة للمجال المدني، بحيث يتم استلهام التراث الوطني الديني بمكوناته المختلفة في عملية بناء أيديولوجيا ثورية قادرة على تعبئة الجماهير. وضمن هذا السياق، يمكن موضعة نقد شريعتي لليسار الإيراني، وبالتحديد استخدام هذا اليسار لمفاهيم وخطاب معاد وغريب عن اللغة والثقافة الوطنية الإيرانية. يقول شريعتي "فإذاً ذهب أحدهم [المنتمين إلى اليسار] لزيارة قرية ما، وبدأ يتحدث عن هموم الفلاحين والاستغلال الذي يتعرضون له، فإنه يخاطبهم بقوله "قال ماركس"، وبالتالي يتم طرده من القرية، ولكنه لو خاطبهم مناشداً إياهم بدم الحسين المسفوك فإنه سيجد جمهوراً متلقياً قادراً على فهم الرسالة والتفاعل معها (Rahnema, 2000: 129).

الفصل الأول

علي شريعتي: المفكر والثورة

الفصل الأول

علي شريعتي: المفكر والثورة

تقديم

"إذا لم تكن شاهداً على عصرك، ولم تقف في ساحة الكفاح الدائر بين الحق والباطل، وإذا لم تتخذ موقفاً صحيحاً من ذلك الصراع الدائر في العالم، فكن ما تشاء: مصلياً متعبداً في المحراب أم شارباً للخمرة في الحانات ... فكلا الأمرين يصبح سواء".

(Shariati, 1982: 69-70)

على الرغم من قصر حياة شريعتي التي بلغت ٤٤ عاماً، فإن غزارة إنتاجه الفكري وحياته النضالية، تجعلانه من أهم المفكرين في تاريخ إيران الحديث، وبالتحديد في فترة السبعينيات التي كان شريعتي خلالها الشخصية المهيمنة على المشهد الفكري في إيران (Ridgeon, 2005: 175). ويرتبط اسم شريعتي عادة بالثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩، التي أنهت ٢٥٠٠ عام من الحكم الملكي، حيث يعتبر شريعتي الشخصية الفكرية الأبرز في هذه الثورة التي عادة ما توصف بـ"معلم الثورة" و"مبلور هويتها الأيديولوجية الفكرية". ومما يدلل على الشعبية الكبيرة التي تمتع بها شريعتي حقيقية كون كتبه شكلت ما نسبته ثمانين بالمائة من حجم الكتب المعروضة على أرصفة المدن

الإيرانية، هذا بالإضافة إلى أن عدد الأشرطة المسجلة له بلغت بعشرات الآلاف، ما مكن الإيرانيين غير القادرين على القراءة من التعرف على أفكار شريعتي من خلال الاستماع إلى هذه التسجيلات التي انتشرت على نحو يماثل انتشار كتبه (فرهنق، ١٩٨٠: ٢٠٥). وانتشرت صور شريعتي بكثافة خلال أحداث الثورة، فأصبحت، هذه الصور، تظهر بكثافة على الجدران، وفي فضاءات الاجتماعات العامة، وعلى جدران غرف الجلوس في البيوت الإيرانية، بالإضافة إلى أكشاك مقبرة "بهشت زهراء"، حيث يرقد شهداء الثورة.

لقد تمثل شريعتي مقولة الإمام الحسين (رض)، الذي أحبه شريعتي كثيراً، "إن الحياة عقيدة وجهاد"، وبهذا أصبحت حياة شريعتي موزعة بين العقيدة (النظرية) والجهاد (الممارسة)، هذه الجدلية أنتجت فكراً ناقداً لعلاقات الهيمنة والقوة والمؤسسات الاجتماعية في المجتمع الإيراني، ومن ثم زج شريعتي بهذا الفكر في معركة الممارسة السياسية والنضال من أجل التحرر والتغيير ليعاود مراجعة هذا الفكر بناءً على هذه الممارسة الحية.

شريعتي : من التراث إلى الثورة

وعلى الرغم من أن الأدبيات حول شريعتي تشير إلى محورية التراث الشيعي في أعماله، فإنها، وعلى الرغم من تناولها بالتحليل والنقد لفكر شريعتي، تفتقد إلى التحليل المنهجي لموقع هذا التراث في بنائه النقدي، وهذه الإشكالية المتمثلة بغياب الرؤية الجادة والمنهجية لفكر شريعتي تنسحب أيضاً على الدراسات التي تتناول فكر شريعتي بشكل عام، والتي ترى فيه عدم التماسك والانتقائية وغياب المنهج. وكمثال على ذلك ما ذهب إليه إبراهيميان إلى وجود ثلاثة "شريعتي"، لكل واحد منهم وجود متميز عن الآخر، فهنالك شريعتي السوسيولوجي المهتم بالعلاقة بين النظرية والتطبيق ودراسة الهيمنة والبيروقراطية، وهنالك شريعتي المؤمن بالمذهب الشيعي، وهنالك شريعتي الخطيب الشعبي (إبراهيميان، ٢٠٠٠: ٤٥٨).

أما أخوي والذي قدم نقداً لشريعتي من موقع سوسيولوجي نظري، فيشير إلى إشكاليات تتعلق بالمنهجية العلمية عند شريعتي. فبحسب أخوي، فإن شريعتي لا يفصل بين التحليل السوسيولوجي للتشيع والتعلق العاطفي بالتشيع (Akhavi, 1980: 144). وهذا النقد الذي يتعلق بمسألة الموضوعية، يمكن الرد عليّه بأن نقد المنهج الوضعي في العلوم الاجتماعية هو من السمات الأساسيّة للفكر الاجتماعي النقدي، هذا الفكر الذي يمكننا من موضعة فكر شريعتي ضمنه، وهذا النقد للوضعيّة يشكل أحد الأسس الرئيسة للأعمال التأسيسيّة للنظرية النقدية التي تضع القيم الإنسانية والتفكير المعياري في قلب إنتاج المعرفة العلمية النقدية (Morrow,1994: 68).

وكذلك يشير أخوي إلى إشكالية استخدام شريعتي لمفاهيم من مثل الجدل، والتناقض، والطبقة في دراسته للتشيع (Akhavi, 1980: 147)، وذلك من حيث استخدامها بمعان وسياقات غريبة عما هو متعارف عليه، وكون هذا الاستخدام تنقصه صلابة المنطق، بالإضافة إلى حقيقة كون هذه المفاهيم عادة ما تستخدم كمتغيرات اجتماعية في دراسة الدين- التشيع.

إن هذا النقد لشريعتي كسوسيولوجي بالنظر إلى بنائه المفاهيمي لا يمكن الطعن في شرعيته إذا نظرنا إلى شريعتي من منظور السوسيولوجيا الأكاديمية، لكن شريعتي لم يكن يوماً معنياً بإنتاج معرفة عن المجتمع بهدف النشر المحكم، وإنما كان نشاطه المعرفي يتماهى مع ممارسة سياسية تحريضية تهدف أساساً إلى تغيير المجتمع وليس الاكتفاء بتفسيره. وهذا يتسق مع آراء شريعتي فيما يتعلق بالعلاقة بين المعرفة والأيديولوجيا، فشريعتي يرى أن النشاط المعرفي لا يتم إلا ضمن سياق أيديولوجي؛ سواء أكان هذا السياق مستوراً أم مصرحاً به (شريعتي، ١٩٨٦: ٢٢٠-١٩٧).

إن التشيع في أعمال شريعتي ذو وجود مركب ومتعدد، فهو يشكل مصدراً لتكوين مفهومه لـ"الأنثروبولوجيا الفلسفية" الذي يرتكز على ما يمكن تسميته بـ"الإنسانية الإسلامية"، حيث الإنسان

تجسيد لروح الحياة التي نفخها الله فيه عند الخلق، وبهذه النشأة يصبح الإنسان مسؤولاً كاملاً عن أعماله وصانعاً لمصيره. فشريعتي يرى أن هذه "الإنسانية الإسلامية" تنظر إلى الإنسان ككائن تاريخي، يجب عليه أن يقوم بفحص المفاهيم التقليدية لعقيدته، وأن يحلل تطورها ضمن سياقها الزماني والمكاني، ومن منظور اجتماعي وتاريخي وطبقي، وباستخدام ابستيمولوجيا ذات أساس جدلي للوصول إلى الحقيقة. فكل شيء "يحوي نقيضه في داخله، ومن خلال التعارض بينهما تتطور نسخة أخرى أقرب إلى الحقيقة، وهي بدورها تتطور إلى نسخة جديدة أخرى" (Akhavi, 1980: 152). والتشيع عند شريعتي يشكل هدفاً للنقد على اعتبار مأسسته واستخداماته المشرعنة للهيمنة، فمن خلال الاعتماد على إستراتيجية نقدية تقوم على منحى تأويلي، قام شريعتي بإعادة قراءة للمفاهيم الدينية الشيعية، وإسناد معانٍ جديدة لها تتصف بشكل أساسي بكونها ذات طابع اجتماعي ثوري، فعقيدة "الانتظار"؛ انتظار ظهور الإمام المهدي، التي رأى فيها شريعتي مصدراً للسلبية والركود المجتمعي، تحولت عنده إلى عقيدة للمسؤولية الاجتماعية تدفع الإنسان إلى الفاعلية التاريخية، و"التوحيد" تحول من مفهوم لاهوتي بحت إلى رؤية شاملة للكون المتناغم والمجتمع اللاطبقي. وبالنتيجة، فإن عملية التأويل هذه تشكل نقداً للأيديولوجيا الدينية السائدة التي تدعم الهيمنة السياسية الاجتماعية التي مثلها نظام الشاه.

يمكننا القول إن العديد من كتابات شريعتي تنطلق من قناعته المتعلقة بحاجة دول العالم الثالث إلى تغيير ثوري على مستويين، ثورة تقضي على الاستغلال الطبقي واللاعدالة الاجتماعية، وثورة تقضي على الاستعمار والتبعية. والتشيع من وجهة نظر شريعتي مؤهل كأيديولوجيا للقيام بهذه المهمة التاريخية في المجتمع الإيراني. فشريعتي رأى في التشيع ثقافة ذات طبيعة ثورية نجحت في الامتزاج بجميع مجالات الحياة الاجتماعية، ومن ضمنها الحياة السياسية، وشكلت تاريخياً دوراً تعبوياً في الاحتجاج المجتمعي ضد الاستغلال والظلم الاجتماعي (شريعتي، ١٩٨٦).

وهذا يقودنا إلى مسألة "الشرعنة في دول المحيط" كما عالجها راي (Ray, 1993) ، التي تشير إلى آليات شرعنة وتحكم تمارسها دول المحيط بالاعتماد على الزبائنية السياسية والاقتصادية، وكذلك بالاعتماد على موروث تقليدي، التشيع في الحالة الإيرانية، حيث استخدمت الدولة البهلوية "التشيع الصفوي" المحافظ كجزء مهم من إستراتيجية فرض شرعيتها. وبالاعتماد على هذه الرؤية للتشيع كأيديولوجيا للهيمنة، يمكن فهم قناعة شريعتي المتعلقة بكون التشيع "الثوري" قادراً على لعب هذا الدور المزدوج، وذلك من خلال سحب شرعية الدولة التي تؤدي وأدت سياساتها الاجتماعية إلى التفاوت الطبقي واللاعدالة الاجتماعية من جهة، وإلحاق المجتمع بنظام الهيمنة العالمية من جهة أخرى.

يعتبرماندافيل (٢٠٠١) شريعتي نموذجاً لتشكُل ما يسميه "الإسلام النقدي في أوروبا"، الذي تكون بفعل الانتقال ضمن "فضاءات عبر محلية" (translocal spaces) مكونة من تقنيات وبنى تحتية تسمح للأشخاص والثقافات بالانتقال عبر الحدود. فشريعتي الذي عزل نفسه عن حياة الترف المديني في العاصمة الفرنسية باريس، قد تفاعل بشكل نشط مع الجدل الثقافي الدائر في باريس الستينيات. فبحسب ماندافيل (٢٠٠١)، فقد تعرف شريعتي على التأويلات الغربية للإسلام واستخدم هذه المعرفة في صياغة إسلام نقدي ذي رسالة سياسية اجتماعية. ويرجع ماندافيل إلى تفريق هوركهايمر بين النظريات التقليدية والنقدية في تحليله هذا، فالنظريات النقدية تتساءل عن الكيفية التي تم فيها قبول وتعريف ما هو الطبيعي؟ وما هي الظروف الاجتماعية، وبخاصة علاقات القوة التي ظهر فيها هذا التعريف؟ وبالتالي ما القصور الذي نتج عن هذه العملية؟ وكيف يمكن للناس أن يحرروا أنفسهم من آثار هذا القصور؟ وكيف يمكن للفعل الإنساني المقاومة والتغلب على الظروف التي تراها النظرية التقليدية كبنى حتمية؟

عند استخدامنا لتعريف هوركهايمر للنظرية النقدية، يمكننا أن نفهم كون الكثير من المفاهيم والمعتقدات التي تبدو ذات طابع صلب، وذات وجود متعالٍ عن الزمان والمكان، قد تم إنتاجها من قبل أناس في ظرف زماني محددٍ، وكان لديهم القوة على تعريف هذه التأويلات المحددة على أنها عالمية، وصالحة لكل زمان ومكان، وبالتالي تؤسس لظهور ما يمكن تسميته "هيمنات إسلامية" (Islamic hegemonies) (Mandeville, 2001). من هنا، يمكن فهم توجه "الإسلام النقدي" إلى الممارسة التأويلية كإستراتيجية أساسيّة لمقاومة هذه الهيمنات، التي من خلالها يخاطب التراث الديني الواقع الاجتماعي مباشرة، بدلاً من التعامل معه من خلال الوسائط المشوهة، والتفسيرات السائدة، الناتجة عن علاقات القوة المجتمعية التاريخية. وهذه هي الفكرة الأساسية في منهج فوكو (١٩٧٢) الجينيالوجي الذي يقوم على الحفر في تاريخ المفاهيم وتتبع نشأتها وصيرورتها إلى مفاهيم "عالمية" "موضوعية" سائدة، تخفي ولائج علاقات القوة المجتمعية التي شكلتها تاريخياً. فشريعتي يمتثل منهجاً جينيالوجياً، دون أن يسميه، في نقده للهيمنة الأيديولوجية لما يسميه بـ"التشيع الصفوي"، نسبة إلى الدولة الصفوية في إيران، حيث يعيد الثقافة الشيعية السائدة إلى لحظة تكوينها التاريخي في ظل الدولة الصفوية، التي شجعت نوعاً محدداً من الأدبيات الدينية الشيعية، ذات الطبيعة الطقوسية والخرافية أساساً، ولعب صراع الدولة الصفوية (الشيعية) مع الدولة العثمانية (السنية) دوراً مهماً في هذا التوجه من قبل الصفويين. إن تمييز شريعتي بين نوعين من التشيع؛ التشيع العلوي والتشيع الصفوي، يهدف إلى محاولة الإجابة عن إشكالية التناقض الداخلي في التشيع، والمتمثل في التناقض بين بعده السياسي وبعده الميتافيزيقي، وإلى هذا التناقض يشير دباشي الذي يرى أن التشيع يحمل نقيضه في داخله، فهو يفشل في لحظة نجاحه، فنجاحه السياسي يمثل فشله الميتافيزيقي. فالتشيع ولد كدين احتجاج ورفض للوضع القائم، وهو في حالة احتجاج دائمة حتى ضد نفسه. وبهذا، فإن التشيع دين غير مكتمل في انتظار اكتماله النهائي (Dabashi, 2000: 518).

هذا التناقض داخل التشيع بين ادعاءاته المبدئية وتجليه المعاصر عبر تحوله إلى سلطة، أية سلطة كانت، يشبه إلى حد كبير إشكالية مشروع الحداثة وانتكاسته، هذه الانتكاسة التي شكلت مجال النقد وموضوعه لدى النظرية النقدية، فالحداثة ولدت حلماً لتحرر الإنسان، وانتكست إلى قفص حديدي حسب تعبير فيبر. إن هذا التحول والمساحة بين تجليات النقيضين هو ما يشكل مجالاً لفعل النقد الداخلي. يقدم لي (Lee) قراءة لشريعتي كباحث عن الأصالة الإنسانية، وعما يحفظ الهوية الإنسانية الفردية في مواجهة هجمة الحداثة، هنا يكمن التساؤل: إلى أي مدى يمكن اعتناق منتجات العقلانية دون التنازل عما هو فريد داخل الإنسان أو الثقافة؟ وإلى أي مدى يجب رفض العقلانية؟ فبحسب لي، فإن النظر لأعمال شريعتي من هذه الوجهة (البحث عن الأصالة) يظهر اتساق أعمال شريعتي وتماسكها (Lee, 1997: 118).

إنّ الرجوع للتراث الشيعي وبلورة أيديولوجيا إسلامية تحررية مضادة لأيديولوجيا الهيمنة التي ارتكز عليها النظام البهلوي، مثّل نتيجة منطقية لتحليل شريعتي لآلية هيمنة الدولة الاجتماعية، والبحث عن الذي يؤسس لحالة الرضا والقبول الاجتماعي للسلطة. وشريعتي في تحليله هذا للسيطرة الاجتماعية يقترب من أعمال كل من ألتوسير وغرامشي حول الأجهزة الأيديولوجية والمجال غير القمعي للدولة، ودوره في شرعنة السيطرة المجتمعية. فبحسب شريعتي، فإن النظام الاجتماعي القائم يعتمد على ثالوث: القوة الاقتصادية، العنف، أيديولوجيا الخضوع. ويعّبر شريعتي في كتاباته عن هذه القوى الثلاث بـ "الذهب، والسيف، والخداع"، أو "الذهب، والقهر، والتسبيح"، حيث تقوم المؤسسة الدينية بدور إنتاج ثقافة وأيديولوجيا القهر والتسبيح، هذه الثقافة التي يعتبرها شريعتي المسؤولة بشكل أساسي عن استمرارية الوضع القائم. ويرجع شريعتي هذا الدور للمؤسسة الدينية إلى تاريخ هذه المؤسسة ونشأتها في العهد الصفوي كجزء رسمي من الدولة، ومن هنا تأتي تسميته لأيديولوجيا الهيمنة هذه "بالتشيع الصفوي"،

والتفريق ما بين "التشيع الصفوي" و"التشيع العلوي" – الأيديولوجيا المضادة للهيمنة – يشكل جوهر إستراتيجية شريعتي النقدية (Ghamari – Tabrizi, 2004: 504).

شريعتي (١٩٧٧-١٩٣٣): سيرة فكرية سياسية

"لا أعرف ماذا تخبئ لي الأيام، وأي دور كتبٍ عليّ في أداء رسالة الله العظيمة، ولكني واثق بأن لي دوراً لم أتممه بعد، وإلا فكيف ما أزال حياً أرزق، بينما كان يجب أن تكون عظامي قد بليت سبع مرات إلى حد الآن، أحمد الله لأنني عانيت كل تلك التجارب والنكسات المتعاقبة ولا يزال عودي صلباً. أي جلد سميك يغطي ويحمي هذا الجسد! إن بعض علماء النفس يقولون: إن الجيل الواحد لا يحتمل أكثر من هزيمة واحدة، وها أنا أعد نفسي للهزيمة السادسة" (من آخر رسالة كتبها شريعتي إلى ابنه إحسان العام ١٩٧٧).

في هذا القسم أقدم عرضاً موجزاً للمحطات المهمة في حياة شريعتي،[١] وبخاصة فيما يتعلق بالجانب الفكري والسياسي منها. فالتكوين الفكري لشريعتي ابتدأ مبكراً من حيث تأثير والده محمد تقي شريعتي في بناء شخصيته وصياغة اهتماماته الفكرية والأيديولوجية، هذا بالإضافة إلى نشاطه السياسي المبكر ضمن التيار المصدقي، ومن ثم مرحلة التعليم الجامعي في جامعة مشهد في كلية الآداب، ولاحقاً سنوات الدراسة في جامعة السوربون في فرنسا، هذه السنوات التي ساهمت بشكل كبير في تبلور التكوين الفكري لشريعتي.

---

[١] لقد قمت بالاعتماد على كتاب علي راحنما *The Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati* بشكل أساسي في كتابة هذا الفصل، لكونه يحوي السيرة الأكثر تفصيلاً لشريعتي.

ولد علي شريعتي سنة ١٩٣٣ في قرية مزينان من ضواحي مدينة مشهد الإيرانية. وكان أبوه محمد تقي شريعتي شخصية دينية معروفة بتاريخها النضالي السياسي- الاجتماعي، حيث أسس بمعاونة عدد من رفاقه "مركز نشر الحقائق الإسلامية" في مدينة مشهد سنة ١٩٤٧، وقد قام هذا المركز بعقد المحاضرات والنشاطات الثقافية التي تمحورت - في معظمها - حول إعادة قراءة التراث الشيعي وتنقيته من الخرافات التي علقت به، وتقديم رؤية ثورية للدين من خلال التركيز على رسالته الاجتماعية. وقد كان جلّ اهتمام محمد تقي شريعتي الفكري ينصب حول التجديد الديني، وتقديم تأويل جديد للإسلام، بما يتلاءم مع المتغيرات الحداثية المستجدة، ففي محاضرة حول حياة الإمام الحسين، ركز محمد تقي شريعتي على البعد الاجتماعي لحركة الحسين السياسية في مواجهة معاوية بن أبي سفيان، منتقداً الصورة التي تقدمها المؤسسة الدينية التقليدية للحسين من حيث تركيزها على البعد العاطفي المأساوي لحياته واستشهاده، دون أن تعير الجانب الاجتماعي - السياسي لفكر وحركة الإمام الحسين اهتماماً يذكر. وتواصل هذا الجهد الفكري التثويري للتشيع وتوج في بداية الخمسينيات بتوجه المركز في إقحام الثقافة الإسلاميّة الشيعية في المعترك السياسي، وذلك ضمن المناخ السياسي الذي ساد إيران خلال حركة تأميم النفط، حيث بدأت عملية تحول تدريجي في نشاطات المركز لتشتمل نشاطات سياسية شعبية كالمظاهرات، والاعتصامات المؤيدة لتأميم النفط.

ومما يجدر الإشارة إليه أن محمد تقي شريعتي كان عضواً فيما كان يسمى "حركة الاشتراكيين المؤمنين"، التي أكدت على أممية الإسلام، وقدرته على أن يشكل أيديولوجية اجتماعية للمضطهدين في صراعهم الاجتماعي نحو العدالة والحرية. وكانت هذه الحركة تمزج بين الاشتراكية كنظام اجتماعي-اقتصادي والإيمان و"التوحيد" كرؤية فلسفية، وقد قدمت هذه الحركة نقداً لارتباط الاشتراكية بالفلسفة المادية، حيث عبرت عن قناعتها بأن"إقامة نظام اشتراكي يتطلب الاستناد إلى بعد روحي يجعل الإنسان يقدم التضحيات بمصالحه الخاصة

وإيثار الغير على ذاته، ورأت هذه الحركة أنّ الفلسفة المادية تتناقض مع هذا البعد الروحي. لقد كان لمحمد تقي شريعتي، الأب المثقف الديني المناضل، دوراً مؤثراً في تشكيل شخصية علي شريعتي واهتماماته الفكرية، حيث يصف شريعتي تأثير أبيه الفكري عليه قائلاً "لقد علمني [أبي] فنّ التفكير" (Rahnema, 2000: 11)، فمن الملاحظ أن اهتمامات شريعتي الابن الفكرية هي امتداد لاهتمامات شريعتي الأب، وبخاصة فيما يتعلق بتقديم رؤية مناضلة للتشيع ونزعة "التركيب الفكري" التي تجلت في استخدام اتجاهات فكرية متعددة وقريبة من الفكر الماركسي في كثير من الأحيان في عملية بناء أيديولوجيا اجتماعية إسلامية ذات طابع تعبوي وثوري.

بدأ شريعتي مشواره السياسي مبكراً أثناء دراسته الثانوية من خلال مشاركته في النشاطات الطلابية الداعمة للسياسات الوطنية للدكتور مصدق، حيث كان يطلق الطلبة المؤيدون لمصدق على أنفسهم اسم "الطلاب الوطنيين"، حيث كان ينقسم الطلاب الإيرانيون –في ذاك الوقت– فيما يتعلق بالانتماءات السياسية إلى مجموعتين رئيسيتين: "مؤيدو مصدق" ومؤيدو "حزب تودة" اليساري. في سنة ١٩٥٢، تخرج شريعتي من كلية تدريب المعلمين، وعمل مدرساً ابتدائياً في إحدى القرى الإيرانية. ومع الانقلاب على حكومة مصدق سنة ١٩٥٣، تحول النشاط السياسي العلني إلى السريّة بسبب تطبيق الأحكام العسكرية، وما نتج عن ذلك من تضييق على الحريات العامة. وبعد تأسيس ما سمي بـ"حركة المقاومة الوطنية الإيرانية" من قبل التيار المصدقي، أصبح شريعتي المسؤول التنظيمي عن إحدى المجموعات التنظيمية الثلاث الرئيسية في مدينة مشهد. وفي هذه الفترة، اعتقل شريعتي من قبل البوليس السري الإيراني، وذلك أثناء كتابته للشعارات السياسية التحريضية على الجدران، وقد أُجبر شريعتي ورفاقه على لعق الشعارات التي كتبوها بألسنتهم، وبعد يومين من اعتقاله تم الإفراج عنه بعد تورم لسانه وتحول لونه إلى اللون الأسود (Rahnema, 2000: 55).

وفي العام ١٩٥٥م، أكمل شريعتي ترجمة كتاب **أبو ذر الغفاري** للكاتب المصري عبد الحميد جودت السحار، وكان قد ابتدأ ترجمته سنة ١٩٥١م، وقد وصف شريعتي أبا ذر بـ"الاشتراكي الراديكالي" واعتبره رمزاً للمناضل الديني الثوري الذي يتحدى السلطة السياسية والدينية ليحفظ الإسلام الأصيل (إسلام الفقراء) من التشوهات التي أصابته بسبب تضخم الثروة في عصر عثمان بن عفان الخليفة الرابع للمسلمين. وقد أضاف شريعتي العديد من الملاحظات والشروحات والتعليقات على متن الكتاب. وفي العام نفسه أيضاً، نشر شريعتي مقالاً بعنوان "تاريخ تطور الفلسفة"، وفيه وصف شريعتي النظام الاجتماعي الإسلامي بالاشتراكي المبني على التوحيد، وتوالت مقالات شريعتي التي خصص العديد منها لمناقشة وتقديم شخصيات علمية وسياسية عالمية ذائعة الصيت، وتشترك معظم هذه الشخصيات في كونها ذات منحى روحي، وكونها صاحبة رؤية غير تقليدية للدين، وسعيها نحو التوفيق بين النزعة العقلية العلمية الحديثة والإيمان. فكتب شريعتي حول "أليكس كاريل" موضحاً مسعاه نحو التوفيق بين الإيمان بالمنهج العلمي والإيمان بقوى ميتافيزيقية، وكتب حول سيغموند فرويد الذي رأى فيه إنساناً عظيماً، وذلك لأنه أرشد بني الإنسان إلى رؤية أعماق نفسياتهم، وذلك على الرغم من الانتقادات التي وجهت له، وكتب حول موريس ميترلنك الذي قدمه على أنه متصوف أوروبي، مشدداً على نقد ميترلنك للمؤسسة الكهنوتية، حيث استفاد من هذا النقد لاحقاً في نقده للمؤسسة الدينية الشيعية التقليدية، وكتب حول محمد إقبال، وكان مهتماً بالتحديد برؤيته للتحول والتغيير الثقافي كشرط أساسي لحدوث الثورة الاجتماعية، وكذلك شكلت نظرية المعرفة "الإشراقية" عند إقبال والمبنية على الحدس المباشر والغنوصيّة مصدراً للإلهام عند شريعتي.

واصل شريعتي نشر مقالاته في جريدة خراسان، حيث كتب حول ما أسماه "روح الشعب الإيراني"، ومركزية التدين والتشيع في تكوين هذه الروح، وعن أسباب انحطاط إيران والإحباط الذي يعيشه الشعب

الإيراني، حيث عبّر عن تفاؤله بقدرة إيران على مقاومة الغزو والهيمنة الأجنبية، وذلك بالاعتماد على هويتها الوطنية الروحية. هذا بالإضافة إلى العديد من الكتابات الاجتماعية النقدية التي عالجت قضايا مثل نظام التعليم، وشيوع الأدب الرخيص، وانحسار الكتابات الأدبية الجدية التي تعالج قضايا ذات أبعاد فكرية وفلسفية. بالإضافة إلى مجموعة من المساهمات الشعرية مثل قصيدة "عصفور الشلال"، و"نظرة" حيث مجدّ شريعتي فيهما الموت كخيار يعبر عن الحرية والانعتاق. وكان شريعتي قد رفض تقديم أحاديث إذاعية في راديو مشهد، لأنه على ما يبدو كان المطلوب منه تقديم رؤية تقليدية للإسلام مخالفة لقناعاته، فاعتذر شريعتي عن ذلك، وأجاب أنه لا يمكنه الحديث عن الإسلام حسب المفهوم الأمريكي، وعند سؤاله عما قصده بالإسلام الأمريكي قال إنه قصد الإسلام الطقوسي (Rahnema, 2000: 66).

في العام ١٩٥٥، التحق شريعتي بدائرة الآداب في جامعة مشهد، حيث أدار العديد من النقاشات حول الأدب والسياسة، وقضايا فلسفية حول الخلق والوجود والمنهج الجدلي والفلسفة المادية والتصوف، وشملت هذه النقاشات أيضاً تحليلاً للنصوص الشعرية، وبخاصة الصوفية منها، وأشعار عين القضاة الهمذاني، وفريد الدين العطار، وجلال الدين الرومي. واستمراراً لاهتماماته بالتصوف، امتدت نقاشاته لتشمل الغنوصية كمنهج لتأويل النص القرآني، حيث أكد شريعتي على قناعته بأن لغة القران ذات طابع رمزيٍ بالدرجة الأولى، وبالتالي فإن المنهج العرفاني الغنوصي يعتبر مناسباً لتأويله حسب ما رآه شريعتي.

وفي سنة ١٩٥٨م، تزوج شريعتي من بوران التي تنحدر من عائلة ذات تاريخ نضالي معروف في مقاومة الغزو الروسي لإيران، وفي النشاطات الاحتجاجية ضد سياسات الشاه. وفي السنة نفسها حصل على درجة البكالوريوس في الآداب، ومن ثم تلقى منحة للدراسة في جامعة السوربون في باريس التي وصلها سنة ١٩٦٠م، وكانت سنته الأولى في باريس يغلب عليها طابع العزلة، حيث يعبّر

شريعتي عن ذلك بقوله "أتمنى لو أنني لم أصل إلى باريس، ولم أذق طعم الحرية، كان يجب عليّ البقاء في إيران وأقرأ عن هذه الحرية في الكتب" (Rahnema, 2000: 94). ومن ثم عاود شريعتي تجديد نشاطه السياسي، وذلك في أعقاب تأسيس "حركة إيران الحرة" من قبل مهدي بزركان، حيث نشط في الكتابة ضد سياسات الحكومة الإيرانية، بالإضافة إلى المشاركة في نشاطات اتحاد الطلبة الإيرانيين في فرنسا، وقام في الفترة ذاتها بترجمة كتاب **ما هو الشعر؟** لسارتر، بالإضافة إلى ترجمة قصيدة "العاصفة السوداء" لعبد الرحمن النجار، وهي قصيدة تعالج الكولونيالية، بالإضافة إلى الكتابة التحليلية لأوضاع دول العالم الثالث.

وعلى الرغم من انخراط شريعتي في النشاط الطلابي، فإن هذا لم يمنعه من توجيه بعض الانتقادات لهذا النشاط، من حيث بُعد الطلبة عن معايشة الواقع الاجتماعي الإيراني، وغياب الإطار الفكري الذي يوجه ويرشد النشاط السياسي. وأبدى شريعتي تخوفه من عدم مقدرة هؤلاء الطلاب على العودة إلى إيران، وذلك بسبب نشاطاتهم السياسية المضادة للحكومة في الخارج، ما يبعدهم عن الداخل، حيث ساحة المواجهة الرئيسية مع النظام. هذا الوضع الذي سيؤدي إلى تحول هؤلاء الطلبة إلى ممتهنين للجدل والنقاشات في مقاهي باريس. وبناء على مخاوفه هذه، بدأ شريعتي يعزل نفسه تدريجياً عن النشاطات السياسية المباشرة للطلبة في باريس خوفاً من عدم تمكنه من العودة إلى إيران.

تحت تأثير كل من الثورتين الكوبية والجزائرية، انهمك شريعتي ببناء خطة عملية ثورية للإطاحة بنظام الشاه، ودعا إلى تدريب الطلبة الإيرانيين في معسكرات تدريب الثوار الجزائريين في مصر. هذا بالإضافة إلى عمله على نشر الوعي السياسي لدى الطلبة الإيرانيين من خلال مجموعة من المقالات والتحليلات، التي شملت تحليلات نقدية لموضوعات مثل الانتخابات النيابية، وقانون الإصلاح الزراعي،

وكتابات حول مستقبل الثورة الجزائرية. وعرض كتب مثل **التاريخ السياسي للعراق** و**فكر نهرو**، هذا بالإضافة إلى مشاركته في المظاهرات المؤيدة للثورة الجزائرية، والعديد من الاحتجاجات مثل المظاهرات العنيفة التي جرت أمام القنصلية البلجيكية في باريس في أعقاب اغتيال باتريس لوممبا، حيث اعتقل شريعتي أياماً عدة على إثرها. ومما تجدر الإشارة إليه أن دراسة شريعتي في السوربون كانت ضمن قسم الآداب الفارسية، حيث أنّ دراسته السابقة على مستوى البكالوريوس كانت ضمن تخصص الأدب، وقد حاول شريعتي إكمال دراسته العليا في تخصص علم الاجتماع، إلا أنه لم ينجح في ذلك، فقام بتفصيل خطة دراسية تلائم احتياجاته المعرفيّة وميوله السوسيولوجية، حيث سجل لمجموعة من المساقات غير مطلوبة لتخصصه، وكانت تتمحور في الأساس حول علم الاجتماع. ومن الواضح أن شريعتي كان ينظر لشهادة الدكتوراه مجرد وسيلة، ولم تكن تشكل لديه اهتماماً أصيلاً.

وبعد عودته من باريس إلى إيران، تم اعتقاله فور وصوله، واقتيد إلى أحد مراكز السافاك (جهاز المخابرات الإيراني) للتحقيق معه، وتم توجيه تهمة تهديد الأمن الوطني إليه، وهي التهمة الاعتيادية التي كانت توجه لكل معارض لسياسات الشاه. وتم استجوابه فيما يتعلق بنشاطه الطلابي في أوروبا، وبشكل خاص فيما يتعلق بنشاط الجبهة الوطنية في باريس، وبعد اعتقال دام ستة أسابيع تم إطلاق سراحه.

وفي العام ١٩٦٦م، بدأ شريعتي عمله في جامعة مشهد، حيث قام بتدريس مساقات "تاريخ إيران بعد الإسلام" و"تاريخ الحضارة"، وأصبحت هذه المساقات تشكّل بؤرة لاهتمام الطلاب في جامعة مشهد، حيث قدَّم في محاضراته تحليلات فلسفية واجتماعية للمفاهيم الإسلامية، الأمر الذي زاد في شعبية محاضراته، حيث أن خطابه في هذه المحاضرات مثّل ثورة على الموروث الديني التقليدي من جهة، وكذلك على التقاليد الأكاديمية على مستوى المنهجية وفلسفة التعليم من جهة أخرى، فقد اعتمد شريعتي على تحفيز نقاشات طويلة وعميقة

للقضايا المطروحة، ولم تخلُ محاضرات شريعتي من توجيه الانتقادات للحكومة وجهاز المخابرات (السافاك)، الذي وصلت إليه بعض التقارير عن محتوى محاضرات شريعتي، حيث تم توجيه رسالة من قبل السافاك لإدارة الجامعة، تحثها على لجم جماح شريعتي. ومما يدل على مدى شعبية محاضرات شريعتي أنّ عدد الطلاب المسجلين في بعضها وصل إلى ٢٥٠ طالباً، وكما أن طلاباً من دوائر العلوم والطب تغيبوا عن محاضراتهم في التخصص من أجل الاستماع إلى محاضرات شريعتي، ولم يقتصر تداول محاضرات شريعتي على الاستماع إليها مباشرة، وإنما تم تسجيلها على أشرطة ونسخها بالآلاف وتوزيعها.

في العام ١٩٦٥م، تم بناء " حسينية إرشاد " في إحدى ضواحي طهران، وهي عبارة عن مركز إسلامي عصري أسس بهدف نشر الإسلام كأيديولوجية سياسية اجتماعية، وتحولت "حسينية إرشاد" منذ نشأتها وحتى العام -١٩٧٢ حين أغلقت- إلى مركز للحركة الإيرانية الثورية. التحق شريعتي بـ" حسينية إرشاد"، وبدأ بإلقاء محاضراته على الجماهير المكونة في غالبيتها من الطلاب الجامعيين والثانويين، وكانت هذه المحاضرات بشكل عام تحمل عناوين عملية مثل "ما الذي يجب فعله؟"، و"الشهادة"، "من أين يجب أن نبدأ؟"، ما يمكّننا من الاستنتاج أن شريعتي كان يدرك أن فسحة الزمن أمام بقاء أبواب الحسينية مفتوحة هي فسحة محدودة، حيث تم في العام ١٩٧٢م إغلاق حسينية إرشاد من قبل السافاك، وتم اعتقال والد شريعتي محمد تقي شريعتي كوسيلة للضغط على شريعتي الابنِ لتسليم نفسه، بالإضافة إلى مصادرة جميع كتب شريعتي. ولاحقاً اضطر شريعتي لتسليم نفسه من أجل الإفراج عن أبيه، وتم اعتقاله لمدة ثلاث سنوات حتى العام ١٩٧٥، حيث أفرج عنه بعد مناشدة من الحكومة الجزائرية التي كان لشريعتي تاريخ طويل ونشط في مناصرة الثورة الجزائرية، وبعد الإفراج عنه بقي تحت الإقامة الجبرية في المنزل، حيث عاش فترة عزلة قاتلة حتى شهر أيار من العام ١٩٧٧، حيث سمح له بمغادرة إيران إلى لندن. وبعد وصوله إلى لندن بشهر، أي في ١٩٧٧-٦-١٩، تم العثور

عليه جثة هامدة في ظروف غامضة. وقد وجهت جميع أصابع الاتهام حينها، إلى عناصر جهاز السافاك العاملين في بريطانيا في التسبب في موته المفاجئ.

وبهذه النهاية التراجيدية، أسدل الستار على أربعة وأربعين عاماً قضاها شريعتي مثقفاً ملتزماً ومناضلاً اجتماعياً عنيداً، حيث كرس حياته لمشروع تحرر الإنسان من كل سلطة تحاول تقييد حريته، تلك الحريّة التي رآها ملازمة لإنسانية الإنسان، وضمن هذا الالتزام بالحرية الإنسانية ناضل شريعتي ضد كل تجليات السلطة القمعية؛ سواء أكانت سياسية متمثلة بالنظام البهلوي والهيمنة الاستعمارية، أم كانت سلطة دينية تعمل على استلاب الإنسان وموته في الأرض مقابل وعد بسعادة أخرى.

التكوين الفكري لشريعتي

لعل الوصف الأكثر ملاءمة للتركيب الفكري لشريعتي هو وصفه بكونه عبارة عن تركيب من مدارس فكرية يمكننا اعتبارها غير متجانسة، ولكن شريعتي بطريقته الخاصة المبدعة يدخل الإسلام والماركسية والوجودية في تركيب فسيفسائي مبدع، وإن كان هذا التركيب انتقائياً في كثير من الأحيان، إلاّ أن هذه الانتقائية ليست عفوية، وإنما تتحدد دوماً بمقدار ما تساهم في عملية التحول الثوري للإنسان والمجتمع، ومدى قدرتها على تعزيز الفعل الاجتماعي التحرري. ويتصف هذا التركيب أيضاً بالتأويل المستمر، حيث أنّ المفاهيم في كثير من الأحيان تأخذ معنى جديداً ومغايراً لما هو متعارف عليه في مجال تداولها. ويمكن التمييز بين المكونات التالية الأساسية لفكر شريعتي: الثقافة الإسلاميّة، الفلسفة الوجوديّة، الماركسيّة.

تعرف شريعتي مبكراً على الثقافة الإسلامية، فقد نشأ في أسرة عريقة في الثقافة والمعارف الإسلامية المتعددة، فجده الأكبر أخوند حكيم تلقى علومه الدينية في بخارى والنجف ومشهد، وبعد استقراره في

مازينان عمل على إنشاء أول مدرسة دينية فيها، وورث والده (والد شريعتي) محمد تقي ميزاناني شريعتي هذه الروح وهذا الاهتمام بالثقافة والعلوم الإسلامية، ولكن مع ميل نحو رؤية نقدية تجديدية لهذه الثقافة، من حيث التوفيق بين الحداثة والدين وتقديم العديد من الحوارات والنقاشات العامة حول الإسلام والماركسية والتجديد الديني الحداثي، وقد أكسبت هذه النقاشات شريعتي الأب لقب "سقراط خراسان" (Rahnema, 2000: 13).

وأما التأثير الأكثر أهمية بالنسبة لتطور شريعتي (الابن) الفكري فهو اتجاه شريعتي (الأب) نحو التأكيد على البعد الأيديولوجي للإسلام والمتمثل في رؤية الإسلام كحركة اجتماعية تاريخية تهدف إلى تحقيق العدالة والحرية والمساواة في المجتمع الإنساني. وبناءً على هذه الرؤية، انتقد شريعتي (الأب) الثقافة الشيعية السائدة التي اعتبرها مغرقة في طقوسيتها ومنعزلة عن قضايا المجتمع، وفي مقابل هذه الصورة للتشيع، قدّم تأويلاً ورؤية للتشيع بصفته بالأساس حركة احتجاج مجتمعي.

استمرت هذه الروح التجديدية للإسلام في تشكيل رؤية شريعتي الإسلامية من خلال اهتمامه بمشاريع التجديد للثقافة الإسلامية ورؤية الإسلام كأيديولوجيا تحرر وانعتاق وسعي دائم نحو العدالة. وضمن هذا السياق، يأتي اهتمامه بسيد جمال الدين الأفغاني، الذي رأى فيه داعياً للإحياء الإسلامي والتجديد الديني، والأهم من ذلك كله صاحب خطاب معاد للاستعمار، وكذلك محمد إقبال الذي اهتم شريعتي به كثيراً؛ سواءً لتنظيره للتجديد الإسلامي ومعاداته للاستعمار، أم لمنحاه الغنوصي – الإشراقي الفلسفي، هذا المنحى الذي يتجه دوماً نحو البحث عما وراء الصورة والكلمة، والوصول إلى المعنى العميق المستور، الذي هو بحاجة دائماً إلى الكشف من خلال التأويل. وكذلك رؤية الغنوصية الإشراقيّة منهجاً للمعرفة تقوم أساساً على أولوية التجربة الذاتيّة والحدس المباشر للذات في إدراكها لموضوعات المعرفة، وقد تجسد تأثر

شريعتي بإقبال، فيما يتعلق بنظرية المعرفة، بموقف شريعتي الناقد من المنهج الوضعي الذي ينحى نحو فصل الذات عن الموضوع، والذي رأى فيه شريعتي أداة لإنتاج معرفة متآمرة مع الوضع القائم، وتتصل بهذا الموقف قناعة شريعتي بضرورة الالتزام الأيديولوجي عند ممارسة النشاط المعرفي، وبالتحديد علم الاجتماع (شريعتي، ١٩٨٦: ١٩٨).

أما بالنسبة للفلسفة الوجوديّة، فقد تفاعل معها شريعتي بشكل مكثف أثناء سنوات دراسته في باريس، إذ لم يكن تعرف شريعتي على وجودية سارتر على مستوى القراءة فحسب، بل تطورت علاقة صداقة ما بين سارتر وشريعتي، حيث عبّر عن تقديره لفلسفته، ولكونه مفكراً ملتزماً، وذلك من خلال مناصرته لحركات التحرر الوطني العالمية، ونقده للكولونيالية الفرنسية وممارساتها، وبخاصة في الجزائر. شريعتي المتمرد دوماً رأى في وجودية سارتر فلسفة للثورة والتمرد، وبخاصة فيما يتعلق بإيمان سارتر بالحرية والإرادة الإنسانية، هذا الإيمان الذي أوصل سارتر إلى حد القول "لو أن شخصاً معاقاً حركياً لم يصبح بطلاً أولمبياً لكان هو المسؤول عن ذلك"، هذا المفهوم للحرية الذي يفرض على الإنسان مسؤولية التمرد والرفض، هو بالتحديد البعد الذي رأى شريعتي أن له دوراً ديناميا وقوة دافعة للتغيير المجتمعي في مقابل الفلسفات البنيوية المختلفة كالحتمية والمادية (Rahnema, 2000: 146).

لم يمنع هذا الإعجاب بوجودية سارتر شريعتي من الدخول معها في حوار نقدي، حيث انتقد شريعتي مفهوم المعرفة البديهية أو الدارجة (commonsense) عند سارتر، التي تقوم بدور الموجّه والمرشد للفعل الإنساني، حيث رأى شريعتي أن المعرفة البديهية لا تحتوي على تصور واضح للخير والشر، وغياب هذا التصور يعني غياب المرشد الأخلاقي والمعنوي للفعل الإنساني في الفلسفة الوجودية. وهذا يشكل العيب الأساسي في هذه الفلسفة حسب شريعتي، وقد اقترح شريعتي الإيمان بالله كمصدر للقيم لمعالجة هذا العيب (Rahnema, 2000: 127).

يبدو للوهلة الأولى أن موقف شريعتي من الماركسية موقف متناقض؛ فشريعتي يوجّه نقداً مستمراً لليسار الإيراني المتمثل بحزب تودة، وفي الوقت نفسه فإن تأثره بالفكر الماركسي يبدو واضحاً في كتاباته ومنهج تحليله الاجتماعي. إنّ نقد شريعتي للماركسية يتوجه في كثير من الأحيان نحو نقد النخبويّة في الممارسة السياسية لليسار الإيراني، التي آلت إلى عجز هذا اليسار عن التواصل مع الجماهير الإيرانية العريضة، وبالتالي فشله في تحريك هذه الجماهير. ويعيد شريعتي هذا الفشل إلى الموقف العدائي من الدين، فهؤلاء، اليسار الإيراني، "جاهدوا لإزاحة الله من القلوب، ولم يكن لديهم الوقت لإزاحة الخان من القرية" (شريعتي، ١٩٨٦: ٦٧).

يشكل موقف الماركسية من قضية الاستعمار موضوعاً أساسياً للنقد عند شريعتي، حيث يعتبر شريعتي أن الماركسيّة فشلت في التعامل مع ظاهرة الاستعمار نظرياً، وذلك لأنها لم تعطِ ظاهرة الاستعمار الاهتمام والموقع التي تستحقه في بنائها النظري. فـ"الماركسية قد تعاملت مع ظاهرة الاستعمار كحادثة أو كعلاقة عرضية مثل الحرب العالمية، وبذلك فشلت في أن تضع [الاستعمار] في قلب علم الاجتماع وعلم الاقتصاد، وتتحدث عنه كعامل محدد ومميز" (شريعتي، ١٩٨٦: ١٧١). ففائض القيمة التي تحدث عنها ماركس من حيث أنها "قد جعلت الرأسمالية أكثر غنى"، لم تكن نتيجة لآليات عمل وطبيعة نمط الإنتاج الرأسمالي وكدح البروليتاريا، وإنما نتجت عن الاستعمار. يقول شريعتي "كان نهباً وليس إنتاجاً، كان استعمار آسيا وإفريقيا لا استغلال العامل الأوروبي، كان نفط آسيا وأمريكا اللاتينية ومطاط الهند الصينية وماس تنزانيا، كان بن البرازيل وتيل مصر وكتانها وقطنها، كان المنابع المجانية للنحاس والرصاص والحديد" (شريعتي، ١٩٨٦: ١٦٣).

بناءً على رؤيته لمنشأ فائض القيمة، يعتبر شريعتي الصراع الطبقي في أوروبا والصراع الفكري بين الرأسمالية والاشتراكية، ليس صراعاً حول الملكية الأصلية لمصادر الإنتاج [الخيرات المنهوبة من المجتمعات المُستَعمَرَة] وإنما حول "من يملك الإنتاج، الدولة أم السادة في فورد"

(شريعتي، ١٩٨٦: ١٦٤). وكما هو الحال بالنسبة للوجودية، فإن شريعتي يرى أنّ الماركسية بحاجة إلى بعد إيماني لتشكيل قاعدة أخلاقية للإنسان الاشتراكي لتهذب فيه أنانيته وجشعه، وتؤهله لبناء مجتمعٍ المساواة، فالماركسية حسب شريعتي لا يمكنها أن تكون مادية فلسفياً ومثالية أخلاقياً.

شريعتي: الظرف السياسي الاجتماعي

يورد العديد من الباحثين في تاريخ إيران الحديث ملاحظتهم بأن تاريخ إيران الحديث هو تاريخ بحث الأمة الإيرانية عن الهوية، وسعيها نحوٍ السيادة الوطنية والاستقلال، هذه الهوية والسيادة التي تعرضت دائماً للتهديد وللإفساد بسبب التاريخ الطويل للغزو والتدخل الأجنبي التي تعرضت له البلاد. وكردة فعل على هذا التهديد، لازم هذا التاريخ العديد من الثورات والحركات الثقافية المقاومة لمواجهة هذا التدخل: (Kamrava, 1992:1).

في العام ١٩٢٥، وبعد انهيارٍ دولة القاجار (١٩٢١-١٧٩٧)، تولى رضا شاه السلطة في إيران، مدشناً بداية حكم السلالة البهلوية، وبداية مشروع التحديث البهلوي في إيران، حيث قام رضا شاه بالعمل على إنشاء نظام حكومي مركزي، وتحديث الاقتصاد الإيراني والجيش. وخلال حكمه، اعتمد رضا شاه على أسلوب قمعي واستبدادي، واستند إلى نوع من القومية الإيرانية في تأمين نوع من الشرعية لسلطته، ولم يخفِ رضا شاه إعجابه بعملية التحديث التي قام بها كمال أتاتورك في تركيا، محاولاً تقليدها، وبخاصة فيما يتعلق بالجانب الثقافي منها، حيث أصدر العام ١٩٣٦ مرسوماً بمنع ارتداء الحجاب، وتغيير التقويم من التقويم الهجري إلى التقويم الشمسي لإيرانٍ الفارسية. هذه السياسة، وبخاصة في جانبها الثقافي، ولدت عداءً شديداً بين رجال الدين وقطاع واسع من الشعب من جهة، ورضا شاه من جهة أخرى، ووصل الحد في رضا شاه إلى استخدام القوة لفرض بعض من العادات والتقاليد الأوروبية.

ومن أجل إحكام قبضته على إيران، عمل رضا شاه على تحديث الجيش الإيراني، وزيادة حجمه، حيث ضاعف عدد القوات المسلحة من ٤٠,٠٠٠ إلى ٩٠,٠٠٠ مجند، وذلك عبر فرض التجنيد الإجباري. وباستخدام هذه القوة العسكرية، قام بالقضاء على معظم نفوذ رجال الإقطاع الكبار الذين كانوا يفرضون نوعاً من الحكم الذاتي على مناطق نفوذهم، وبهذا بدأت عملية تحول تاريخي في إيران من مجتمع شبه إقطاعي إلى نموذج الدولة القومية.

وفي مجال مقاومة نفوذ الارستقراطية الإقطاعية، قام رضا شاه بتعزيز نفوذ الطبقة الوسطى الناشئة، فعمل على اختيار الوزراء وكبار الضباط من بين أبناء هذه الطبقة، هذا بالإضافة إلى تأسيس الكليات والمدارس من أجل تأهيل الأفراد للانخراط في مجال الوظائف الحكومية. وفي خضم صراعه المحموم مع بقايا الإقطاعيين، قام بمصادرة مساحات شاسعة من الأراضي، وبخاصة الأراضي الرعوية، التي تشكل المصدر الأساسي لرعي الماشية، والتي تعتمد عليها العديد من القبائل الإيرانية. إلا أن مشروع رضا شاه التحديثي بقي مجزوءاً ولم يمتد إلى الجانب السياسي للمجتمع الإيراني من حيث العمل على إقامة نظام حكم ديمقراطي حديث، وإقرار دستور للبلاد، بل على العكس من ذلك قام بإنشاء نظام حكم ملكي مستبد يتسم بالقمع والوحشية في علاقته بالتحركات المطالبة بالحريات العامة. وبقي رضا شاه على عرش إيران حتى العام ١٩٤١ عندما دخلت قوات التحالف واحتلت إيران، وأجبرت رضا شاه عن التخلي عن العرش لصالح ولده محمد رضا شاه (Yousefi, 1995: 14 – 17).

بعد تولي محمد رضا شاه العرش، وقع معاهدة مع قوات التحالف، ونصت المعاهدة على وحدة أراضي إيران، ومغادرة قوات التحالف إيران بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. بدأ الشاه محمد رضا حكمه لإيران بعشر سنوات من الحكم الضعيف، حيث كان متقلباً في حياة الترف واللهو، هذا في الوقت الذي كانت تعيش فيه إيران وضعاً اقتصادياً

متراجعاً في ظل الوضع السياسي والنفسي المهين للاحتلال الأجنبي. وبعد انتهاء الحرب، غادرت قوات التحالف إيران بعد توقيع اتفاقية تعلن استقلال إيران، وتعترف بمكانه العائلة الحاكمة البهلوية وشرعيتها.

بدأ الشاه بمجموعة من الإجراءات الإصلاحية بعد استقلال إيران، ويمكن تفسير هذه الإجراءات كمحاولة لكسب رضا الشعب الإيراني، حيث قام بالعفو عن المعتقلين السياسيين، وأعاد الكثير من الممتلكات التي كانت تعتبر بمثابة ملكية فردية لأبيه إلى الحكومة لتتولى مهمة توزيعها على أصحابها الشرعيين، وقام أيضاً بمجموعة من الإجراءات من أجل تخفيف التوتر بين المؤسسة الحاكمة والمؤسسة الدينية، حيث قام بإعادة الأراضي الوقفية للمؤسسة الدينية، هذا بالإضافة إلى قيامه بإنشاء كلية دينية في طهران. كل هذا ضمن حملة دعائية لتغيير الصورة التي أورثها إياه حكم أبيه الاستبدادي القمعي. وضمن هذا المناخ من الانفراج السياسي، ولأول مرة في التاريخ الإيراني، بدأ ظهور الأحزاب السياسية، ومن أهم هذه الأحزاب حزب تودة (حزب الجماهير الإيرانية)، الذي تم تشكيله من قبل مجموعة من الماركسيين الذين أفرج عنهم الشاه محمد رضا، والذين كان بعضهم في سجون رضا شاه منذ العام ١٩٣٧، والجبهة الوطنية العام ١٩٤٩ بقيادة د. محمد مصدق، الذي كان في المنفى في أيام رضا شاه (Yousefi, 1995: 21).

أما بالنسبة للمؤسسة الدينية، فقد بدأت تستعيد قوتها، حيث أعطى الشاه الانطباع بأنه لن يتدخل في المعتقدات والطقوس الدينية، بل على العكس أظهر احترامه لهذه المعتقدات، وفي هذا السياق قام بإلغاء قرار نزع الحجاب القسري الذي أصدره أبيه، مع الاستمرار في تشجيع الإيرانيات على نزع الشادور (غطاء الرأس التقليدي).

على الرغم من أنّ إيران قد نعمت ما بين ١٩٤١ إلى ١٩٥١ بعشر سنوات من الانفراج السياسي، فإن هذه الفترة كانت تسودها حالة من الفوضى تمثلت في عدم الاستقرار حيث تم تعيين ١٢ رئيساً للوزراء،

وتم تنصيب أكثر من ٣١ حكومة، بالإضافة إلى تعدد مراكز القوى داخل الحكومة، حيث حافظ رؤساء الوزراء المخلوعين على نوع من النفوذ والسلطة داخل الحكومات المتعاقبة، ناهيك عن انتشار الفساد والرشاوى داخل المؤسسة الحاكمة. فقد وصف د. مصدق الحكومة الإيرانية العام ١٩٤٥ بأنها "وكر للصوص"، وقد كان د. مصدق قد انتخب العام ١٩٤٣ عضواً في البرلمان الإيراني (المجلس) عن دائرة طهران، وبدأ نضالاً مستمراً ضد الفساد السياسي والعمل على تدعيم أسس حياة سياسية دستورية برلمانية، والتزام سياسة الحياد فيما يتعلق بالسياسة الخارجية لإيران. عارض مصدق بشدة اتفاقية النفط بين إيران وبريطانيا، وفي العام ١٩٤٩ أسس الجبهة الوطنية، وانتخب أول رئيس لها، ووضع برنامجها السياسي الداعي إلى العدالة الاجتماعية وتطبيق حكم دستوري في البلاد. وانتخب العام ١٩٥١ رئيسا للوزراء من قبل البرلمان الإيراني، ودخل في العام ١٩٥٢ في تحالف مع آية الله كاشاني وحزب تودة اليساري، وذلك ضمن صراعه مع الشاه على تعيين وزير الدفاع.

وفي العام ١٩٥٣، قام مصدق بتأميم شركة النفط الأنجلوإيرانية، وسحب امتيازات الصيد الممنوحة للروس في المياه الإيرانية في الشمال. وعمل على تثبيت الحكم الدستوري وتقليص صلاحيات الشاه إلى مجرد منصب فخري. وأعلن عن فترة انتقالية تمتد ١٨ شهراً أدخل فيها إصلاحات على نظام ملكية الأراضي والضرائب والقضاء. وفي العام ١٩٥٣، تمت الإطاحة بالدكتور مصدق من قبل مجموعة من الضباط الموالين للشاه، وذلك بتدخل مباشر من وكالة الاستخبارات الأمريكية (CIA) والمخابرات البريطانية (MI-6) (Daniel, 2001: 153).

تركت تجربة مصدق تأثيراً عميقاً على الشاه حيث عاد برؤية وسياسة جديدة تقوم على القمع، وذلك بدعم وإشراف الولايات المتحدة. فكان أول الأعمال التي قام بها تشكيل جهاز "السافاك" بتوجيه من الولايات المتحدة و"إسرائيل"، وامتلأت إيران بالمستشارين والخبراء الأمريكان

الذين أصبح لهم نفوذ قوي، وبخاصة في مجال رسم السياسات في جميع مجالات المجتمع الإيراني. ونتيجة لنظام الشاه البوليسي القمعي، تمت محاكمة وإعدام آلاف الإيرانيين من المنتمين لحزب تودة والجبهة الوطنية، هذا بالإضافة إلى حظر الصحافة المعارضة، وإصدار تعليمات مشددة بحظر أي انتقاد للعائلة الحاكمة.

في هذه المرحلة شكل السافاك عقدة رعب في نفسية الإيرانيين، فزرع الشك بين الإيرانيين، حيث بدأ كل إيراني يشك في كون الشخص المقابل له عميلاً سرياً من عملاء السافاك، هذا بالإضافة إلى انتشار "ثقافة الرعب" التي تتكون من الحكايات عن أساليب التعذيب والقتل الذي يمارسها السافاك. يقول كابوسينسكي إن "السافاك في إيران كان بمثابة منظمة سرية لا يعرف لها عنوان محدد، ومع هذا فهي منتشرة في طول البلاد وعرضها، وكانت في كل مكان، ولم تكن في أي مكان، واحتلت مكاتبها شققاً سكنية وفللاً، دون أن تعر انتباه أي شخص، حيث كتب على أبوابها أسماء لشركات ومؤسسات وهمية، وفقط عملاؤها السريون يعرفون أرقام هواتفها. كانت مقرات السافاك جزءاً من شقق عادية، ويمكن لك أن تدخل إلى غرفة التحقيق من خلال عبور دكان أو مغسلة أو ناد ليلي. والحال هذه، فكل الجدران لها آذان وكل باب أو مدخل يمكن أن يؤدي إلى الشرطة السرية. وكل من وقع في قبضة هذه المنظمة يختفي دون أن يترك أثراً. عمل السافاك على مراقبة الصحافة والكتب والأفلام، وحظر مسرحيات شكسبير وموليير لأنها احتوت على نقد للملكية والارستقراطية" (Kapuscinski,1986: 46). ومنذ إنشاء جهاز السافاك العام ١٩٥٧ لقي آلاف الإيرانيين حتفهم في غرف التعذيب التي تمارس فيها أساليب وحشية من خلع الأظافر والأسنان وربط المعتقلين بطاولات ساخنة.

ومن أجل ضمان عدم تكرار تجربة د. مصدق، عمل الشاه على إدخال بعض الإصلاحات الأساسية الشكلية، فعرفت إيران نظاماً سياسياً قائماً على وجود حزبين، اللذين تم تأسيسهما من قبل

موالي الشاه، وهما "حزب الشعب" و"الحزب الوطني"، ولاحقاً تم حل الحزبين، وأسس نظام الحزب الواحد، وأعلن أن أمام معارضي هذا الحزب خيارين: "الذهاب إلى السجن، أو مغادرة إيران" (إبراهيميان، ١٩٨٢: ٤٤٠).

قدم الشاه رؤيته للحضارة الإيرانية كحضارة عظيمة، واستناداً إلى هذه الرؤية أعلن الشاه أنه يعمل على إنشاء أمريكا ثانية في المنطقة، بالاعتماد على مدخولات النفط، وذلك من خلال عملية تحديث مكثفة، ففي مقابلة مع صحيفة "دير شبيغل" الألمانية، قال الشاه "خلال عشر سنوات من الآن سوف يكون لدينا مستوى المعيشة نفسه الذي تنعمون به أنتم الألمان والفرنسيون والإنجليز" (Yousefi, 1995: 24).

"الثورة البيضاء"

أعلن الشاه العام ١٩٦٣ انطلاقة ما سماه بـ"الثورة البيضاء"، التي يمكن وصفها بأنها محاوله لفرض التحديث من فوق، حيث تم الإعلان عن مجموعة من الإصلاحات التي تمت لتلبية مطالب كل من الحكومة الأمريكية وصندوق النقد الدولي، وذلك كشرط مسبق لمنح إيران قروضاً لتمويل العجز المتواصل في الميزانية العامة. وتركز هذه الإصلاحات على إصلاحات في نظام ملكية الأراضي، وتأميم الغابات والمراعي، وبيع أسهم الدولة في الصناعات للجمهور، وتنفيذ إصلاحات في النظام الانتخابي، ومكافحة الأمية، والعمل على تحسين نظام الخدمات الصحية (إبراهيميان، ١٩٨٢: ٤٢٤).

على الرغم من أن الهدف المعلن للإصلاح الزراعي كان تحسين أوضاع الفلاحين وتنمية الإنتاج الزراعي، فإن وضع الأرياف ازداد سوءاً بسبب فساد بيروقراطيي وزارة الإصلاح الزراعي، الذين قاموا بسرقة أموال الحكومة التي كانت مخصصة لدعم الفلاحين، وتلقيهم الرشاوى من كبار ملاكي الأراضي لتصنيف أراضيهم كأراض تجارية من أجل استثنائها من الأراضي التي يطبق عليها قانون الإصلاح الزراعي (Sarraf, 1990: 25).

وفيما أعلنت الحكومة الإيرانية أن ٩٩,٩٪ من الشعب الإيراني يؤيد ثورة الشاه البيضاء، دعت الجبهة الوطنية وآية الله الخميني إلى الاحتجاجٍ على هذه الثورة، لتصل الأمور إلى تحرك جماهيري واسع عرف لاحقاً بثورة ١٩٦٣، هذا التحرك الذي أعقبته فتره سوداء في تاريخ إيران تمثلت في جو الرعب الذي عاشه المجتمع الإيراني في ظل سيطرة الأجهزة الأمنية المختلفة (السافاك، الشرطة، الجيش، المخابرات) وبدعم مباشر من وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (شتا، ١٩٨٨: ٢٢).

لمع نجم الخميني كمعارض عنيد للشاه، بدأ الخميني مشواره العلمي في قم، حيث تتلمذ على يد آية الله عبد الكريم الحائري، وبعد إتمام تعليمه ابتدأ بتدريس علوم التصوف والفقه وعمل مساعداً لآية الله البروجردي. وفي العام ١٩٤٣، أصدر الخميني كتاب كشف الأسرار، وفيه دعا إلى إقامة حكم إسلامي من دون أن يحتوي الكتاب على رفض للحكم الملكي. وعلى الرغم من البعد السياسي لكتابه هذا، فإن الخميني بقي بعيداً عن حلبة الصراع السياسي، ولعل ذلك يعود إلى كونه تحت رعاية آية الله البروجردي الذي كان على علاقة جيدة مع الشاه. وبعد موت البروجردي العام ١٩٦١، بدأ الخميني بانتهاج خط مغاير لما هو مألوف في المؤسسة الدينية، حيث بدأ في معارضةٍ سياسات الشاه بشكل مباشر وعلني، وبهذا أخذ الخميني يبتعد شيئاً فشيئاً عن الخطاب المعارض التقليدي لرجال الدين، هذا الخطاب الذي كان يتمحور أساساً حول معارضة قانون إصلاح الأراضي والقضايا المتعلقة بحقوق المرأة، وبدأ الخميني يركز خطابه المعارض على قضايا الفساد ومخالفة الدستور والاعتداء على الحريات العامة، من خلال التضييق على الصحافة، ومنع تشكيل الأحزاب، هذا بالإضافة إلى الاعتماد على المديونية الغربية، ومنح الامتيازات الاقتصادية للأجانب، وبيع النفط لـ"إسرائيل" وتشجيع التغريب. استمرت وتيرة النقد في خطابات الخميني بالتصاعد، حتى وصلت إلى ذروتها في أواخر الستينيات بالدعوة الصريحة إلى القضاء على النظام الملكي، وإقامة الجمهورية الإسلامية (Irfani, 1983: 79 – 87).

ثورة ١٩٦٣

قام عملاء السافاك بالإغارة على أحد مراكز التعليم الديني في مدينة قم، حيث تم اعتقال عدد من الطلاب وضربهم، وأثناء هذه الإغارة قتل اثنان من الطلبة. وفي حفل تأبين الطلبة، قام آية الله الخميني بإلقاء كلمة أحدثت صدمة للإيرانيين ونظام الشاه على حد سواء، حيث ولأول مرة تجرأ الخميني ووجه خطاباً تحريضياً ضد الشاه بشكل شخصي، واعتباره المسؤول الأول عن سياسته المعادية للإسلام (Keddie, 1981: 207). هذا الخطاب مثّل خروجاً عن التقليد الذي اتبعه رجال الدين في عزل أنفسهم عن السياسة، وأعلن بهذا الخطاب إلغاء فصل السياسة عن الدين الذي كان متوافقاً مع مصلحة الشاه. وفي خطاب ثان، شبه الخميني الشاه بمعاوية الخليفة الأموي، الذي أعطى الأوامر بقتل الإمام الحسين. واستمر خطاب الخميني النقدي ليشمل الحكومة التي اتهمها بملء البنوك الأجنبية بأموال النفط الإيراني، في الوقت الذي يجوع فيه أبناء إيران. وفي الوقت الذي لم يتجرأ فيه أحد على نداء الشاه بـ"الشاه" وإنما "شاهنشاه" أي "ملك الملوك"، خاطب الخميني الشاه منادياً إياه بـ"الحقير التعيس"، ونتيجة لهذا التحدي السافر المباشر من قبل الخميني للشاه، اعتقل الخميني وأودع في أحد سجون العاصمة طهران، وفور انتشار نبأ اعتقاله اندلعت مظاهرات شعبية عارمة، ونتيجة لهذه المظاهرات سقط آلاف الجرحى والقتلى. وبعد اعتقال دام أشهراً عدة، أطلق سراح الخميني، ليعاود نشاطه السياسي التحريضي العام ١٩٦٤، وذلك على إثر مصادقة البرلمان الإيراني على منح الحصانة الدبلوماسية للمواطنين والعسكريين الأمريكيين في إيران، حيث خطب الخميني في الإيرانيين قائلاً: "في الوقت الذي باعونا فيه، وباعوا استقلالنا، فهم يضيئون شوارع المدن ويرقصون ... لقد داسوا كرامتنا بأرجلهم" (Yousefi, 1995: 55 – 53). وبعد هذا الخطاب، تم ترحيل الخميني إلى المنفى، وذلك في العام نفسه ١٩٦٤.

أدت عملية التحديث التي كان الشاه ماضياً بها قدماً إلى خلخلة بنية المجتمع الإيراني، وقطعت العديد من الجسور التي كانت ممدودة

سابقا بين النظام والقوى الاجتماعية التقليدية، وبخاصة تجار البازار والمؤسسة الدينية. فأما بالنسبة لتجار البازار، فإن قيام الدولة بإنشاء شركات مملوكة لها لاستيراد وتوزيع الأغذية شكل تهديداً مباشراً لاقتصاد البازار، وترافقت هذه الإجراءات مع بدء الصحافة الرسمية بالحديث عن ضرورة تهجير تجار البازار من مراكز المدن، لمد شبكات الطرق السريعة، وعن ضرورة استبدال دكاكين البازار التقليدية، التي وصفت بأعشاش الديدان، بمحلات التسوق الكبرى الحديثة. وتزامن التهديد للاقتصاد البازاري مع هجوم على المؤسسة الدينية ووصفها بالرجعية. وفي خطوة متطرفة من قبل النظام، قام الشاه بتحويل التقويم الهجري الإسلامي إلى تقويم مبتكر أطلق عليه التقويم الملكي، يبدأ بـ ٢٥٠٠ عام ما قبل حكم الشاه محمد رضا. وبهذا، قفزت إيران من العام ١٣٣٥ هجري إلى العام ٢٥٣٥ "ملكي" (إبراهيميان، ١٩٨٢: ٤٤٤). بالإضافة إلى ذلك، قامت الدولة بالعديد من الخطوات التي شكلت تهديداً مباشراً للمؤسسة الدينية، ابتداءً من وضع أرصدة الوقفيات تحت المراقبة والتدقيق، وحصر الحق في نشر الكتب الدينية في المؤسسات الدينية التابعة للدولة، ودعم كلية العلوم الدينية في جامعة طهران لإرسال خريجيها إلى المناطق الريفية لتعليم الفلاحين "الإسلام الصحيح"، بالإضافة إلى مجموعة من الخطوات التي حاولت الدولة السيطرة من خلالها على المجال الديني، الذي كان تاريخياً تحت سيطرة المؤسسة الدينية.

من المهم الإشارة هنا إلى أنّ المعارضة السياسية لنظام الشاه محمد رضا تأتي ضمن سياق تاريخي طويل من المعارضة السياسية لقوى المجتمع الإيراني، وقد كانت مسألة النفوذ الأجنبي تشكل بؤرة للتوتر الدائم في الاجتماع السياسي الإيراني. وضمن هذا السياق التاريخي، يبرز دور جمال الدين الأفغاني الذي شخص المشكل الرئيسي الذي تواجهه الدول الإسلامية بأنه الاستغلال الغربي للعالم الإسلامي بشكل عام، والاستغلال والنهب الروسي البريطاني لإيران بشكل خاص، هذا بالإضافة إلى دور الاستبداد السياسي كعامل مكمل لحالة الهزيمة التي

تعيشها دول الشرق. وقد رأى الأفغاني في القيم الإسلامية مصدراً لأيديولوجيا تقاوم الاستغلال الغربي. وبسبب نشاطه السياسي والتحريضي، طرد الأفغاني مرتين من إيران العامين ١٨٨٧ و١٨٨٩.

استمرت حركة المعارضة النشطة طوال تاريخ إيران الحديث، ومرت بالعديد من المحطات التاريخية. ويمكننا الإشارة إلى كل من حركة تحريم التبغ العام ١٨٩٠، والثورة الدستوريّة العام ١٩٠٦ كمحطات تاريخية مهمة في هذه المعارضة. فحركة تحريم التبغ يمكننا اعتبارها أول حركة شعبية معارضة في تاريخ إيران الحديث، وقد جاءت هذه الحركة للاحتجاج على الامتياز الحصري الذي منحه الشاه ناصر الدين لشركة التبغ البريطانية العام ١٨٩٠، هذا الامتياز أدى إلى تهديد جدي وحقيقي لمصادر دخل مزارعي وتجار التبغ الإيرانيين. ولمواجهة هذا الوضع، أفتى علماء الدين بتحريم زراعة التبغ واستعماله والاتجار به، ووصل الأمر إلى حد الفتوى بإعلان الجهاد ضد موظفي شركة التبغ البريطانية، وكانت هذه المرة الأولى التي يستعمل فيها رجال الدين المنشورات والبرقيات لتحريض الجماهير ضد حكم الشاه، وتحت الضغط الشعبي العارم، تم إلغاء الامتياز العام ١٨٩٢ (شتا، ١٩٨٨: ٦١-٥٧).

وأما الثورة الدستورية، فجاءت بسبب حالة الفوضى السياسية التي كانت تعيشها إيران تحت حكم القاجار، وطبيعة الحكم الاستبدادي للسلالة القاجارية، حيث قامت مجموعة من الانتلجنسيا الإيرانية، وبدعم من رجال الدين، بالمطالبة بإدخال إصلاحات جذرية على النظام السياسي في البلاد، وتقدمت هذه المطالب المطالبة بحرية الصحافة والرأي وحق الانتخاب وضمان حياة برلمانية نزيهة. هذه المطالب مهدت السبيل لما يعرف بالحركة الدستورية العام ١٩٠٦. وجاءت هذه الحركة أيضاً كردة فعل على تفشي النفوذ الأجنبي في البلاد الذي تمثل بالامتيازات التي كانت تمنح للشركات الأجنبية. ومما يجدر الإشارة إليه أن الحركة الدستوريّة قد أدت إلى نشوء تحالف معارض يتكون من رجال الدين والمثقفين وتجار البازار (شتا، ١٩٨٨: ٧٥).

بالإضافة إلى حركات المعارضة المتعددة التي عرفها التاريخ الإيراني لمقاومة الاستعمار والتدخل الأجنبي، نشأ وتبلور تيار فكري وفلسفي ناقد لحالة "التغريب" الثقافي عند جيل من المثقفين الإيرانيين. ويعتبر جلال آل أحمد الشخصية الفكرية الأكثر بروزاً في هذا التيار التاريخي. انحدر جلال آل أحمد (١٩٦٩-١٩٢٣)، الذي شكل كتابه **مرض التغريب** علامة بارزة في حركة الاحتجاج الثقافي ضد مشروع الشاه التغريبي للمجتمع الإيراني، من أسرة دينية، والتحق فيما بعد بحزب تودة الماركسي ليترك الحزب لاحقاً ويصبح من مؤيدي تيار الجبهة الوطنية المصدقي. ويعتبر "التغريب" والتبعية الثقافية للغرب محور الاهتمام الفكري لدى جلال آل أحمد، حيث قدم أعمالاً نقدية ذات طابع أدبي للنظام التعليمي الإيراني بصفته نظاماً تغريبياً، ولكن يبقى كتابه **مرض التغريب**، الذي تم حظره من قبل جهاز السافاك، أكثر أعماله شهرة وتأثيراً في المجتمع الإيراني.

إن السياق التاريخي الذي يمكن فهم موقف الإيرانيين، وبخاصة المثقفين منهم، من قضية التغريب هو التلازم بين مشروع التغريب-التحديث المكثف من قبل نظام الشاه وبين السياسة القمعية التي مارسها هذا النظام، هذا بالإضافة إلى عملية النهب المنظم من قبل الشركات الغربية للثروات الإيرانية، وبخاصة النفط، وذلك عبر الامتيازات والعقود طويلة الأمد الموقعة مع هذه الشركات. في مثل هذا السياق، تصبح عملية نقد الثقافة والأيديولوجيا الغربية ذات بعد سياسي مقاوم واضح، وليست عملية رفض للثقافة الغربية من منطلق مبدئي وشامل، ولعل ما يدلل على هذه الرؤية ذلك الحضور المكثف للثقافة الغربية في خطاب منتقدي هذه الثقافة؛ سواء لدى جلال آل أحمد أم شريعتي.

لعل تجربة آل أحمد في معهد البحوث الاجتماعية في جامعة طهران في بدايات الستينيات توضح فلسفته وموقفه من الثقافة الغربية، وبخاصة فلسفة العلوم الاجتماعية الغربية. فأثناء عمل آل أحمد محرراً لمجموعة من الدراسات الأنثروبولوجية، ومن ضمن هذه الدراسات

دراسة إثنوغرافية عن إحدى قرى أذربيجان، قدم اعتراضه على فلسفة الأنثروبولوجيا الأكاديمية الغربية، حيث يقول آل أحمد إن زملاءه كانوا يريدون أن يجعلوا من هذه الدراسات شيئاً ذا قيمة يمكن تقديمه للغربيين، ومن أجل ذلك كان لا بد لهذه الدراسات أن تتم حسب المعايير الغربية. لم يرَ آل أحمد نفسه ملائماً للقيام بهذه المهمة، الذي كان يملك قناعة وفلسفة تقوم على كون الغاية من البحث الاجتماعي هو الحصول على معرفة للذات وتحصيل تقييم جديد للبيئة المحلية/الوطنية، وذلك باستخدام معايير وطنية (Al-Ahmad, 1984: 12). وبناءً على هذه الفلسفة والقناعة، بلور آل أحمد نقداً منهجياً لفلسفة المعرفة وارتباط المعرفة بمشروع الهيمنة الغربية، فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية المرتبطة بدراسة الشرق. وفي هذا السياق النقدي، قدم آل أحمد تحليلاً نقدياً "للاستشراق"، وبخاصة فيما يتعلق بارتباط المعرفة (الاستشراق) بالإمبريالية، والرؤية التي يقدمها الاستشراق للشرق المسلم كموضوع للمعرفة يتسم بالسلبية والسكون (Al-Ahmad, 1984: 15).

يقدم آل أحمد في بداية كتابه تشخيصاً لمرض التغريب الذي تعاني منه دول العالم الثالث، بصفته ظاهرة مرضية تنخر هذه المجتمعات من الداخل، وتعمل على تحويلها إلى هياكل مفرغة من الداخل، وذلك في ظل هجمة النظام الاستهلاكي العالمي "الممكنن". يعرف آل أحمد "مرض التغريب" بأنه "مجموع الأحداث في حياة وثقافة وحضارة ونمط التفكير لأمة ما، التي تفتقد لتراث يمكنها الاعتماد عليه [وخلق] استمرارية تاريخية [تؤدي إلى] ميل نحو التغيير، [وفي النتيجة] تسود نزعة تقبل كل ما تجيء به الآلة" (Al-Ahmad, 1984: 34).

إن القارئ لكتابات آل أحمد النقدية يلاحظ العديد من أوجه التشابه بين فكره وفكر شريعتي، فقضية التبعية الثقافية للغرب، ونقد التشيع الذي يعزل نفسه عن حركة الاحتجاج المجتمعي، يمثلان قاسماً فكرياً مشتركاً لدى الاثنين. وتجدر الإشارة إلى أنّ كلاً من شريعتي وآل أحمد قد التقيا على الأقل مرتين، حيث دار بينهما نقاش حول أفكار فانون،

واغتراب المثقف الإيراني، والمشكلات الاجتماعية التي تسببها المكننة في المجتمعات التقليدية.

يمكن القول إنّ شريعتي أكمل من حيث انتهى إليه جلال آل أحمد، فشريعتي استمر في نقد الثقافة الحداثية العلمانية في السياسة الإيرانية، وبالاتساق مع أفكار آل أحمد بلور شريعتي مقولة "العودة إلى الذات"، كإعادة اكتشاف للتاريخ والثقافة "المحلية"، وذلك لمواجهة الكولونيالية الأوروبية، وقام شريعتي بالبناء على المقدمات التي وضعها آل أحمد، فانتقل من نقد التغريب الثقافي إلى بناء وبلورة أيديولوجيا شيعية شعبية بديلة للأيديولوجيات المتغربة (Mirsepassi, 2000:114).

تشير معظم الدراسات التي تتناول بالتحليل الظرف الاجتماعي التاريخي الذي أدى إلى نمو حركة الاحتجاج المجتمعي وصولاً إلى حالة الثورة العام ١٩٧٩ إلى أنّ عملية التحديث السريعة والمجتزأة (التي ابتدأت العام ١٩٦٣) والتي قام بها الشاه، شكلت بؤرة نشطة للتوتر الاجتماعي (Abrahamian, 1982: 426 - 427). فعلى الرغم من الاندفاع الجنوني في برنامج التغريب – التحديث الاجتماعي الثقافي، فإن المجال السياسي بقي متخلفاً عن هذه البرامج، وذلك فيما يتعلق بالحريات السياسية. وكان من نتائج عملية التحديث هذه انتشار الملاهي الليلية، ومحلات بيع الخمور، وبيوت الدعارة، بالإضافة إلى استفحال الزبائنية السياسية والفساد الإداري، حيث بددت الممارسات الاستهلاكية معظم عائدات النفط الإيراني، التي بلغت ٢٠ مليار دولار سنوياً، وذلك بدلاً من توجيهها نحو عملية تحديث حقيقي تشمل النظام الاقتصادي ونظام الحكم. هذا من جهة، ومن جهة أخرى شكلت عملية التحديث مصدر توتر وتهديد للهوية الوطنية للإيرانيين، فسياسات الشاه التحديثية مست أكثر ما مسته الجانب الثقافي في تمظهراته السلوكية والاستهلاكية والتعليمية، وقد تمت رؤيتها من قبل الكثير من المثقفين وعلماء الدين (آل أحمد، شريعتي، الإمام الخميني) كمحاولة لفرض التغريب على المجتمع الإيراني كمقدمة لاستعماره اقتصادياً، وتعزيز تبعيته للدول

الغربية، وذلك من خلال نشاط الشركات متعددة الجنسيات التي كانت إيران الشاه مجالاً مباحاً لها. هذا بالإضافة إلى ازدياد الهوة بين الطبقات الاجتماعية بسبب سوء توزيع الثروة الوطنية القادمة من عائدات النفط بشكل أساسي، حيث أدى السلوك الاستهلاكي للطبقات المترفة إلى نشوء ثقافة استهلاكية نخبوية تقوم على تداول مجموعة من السلع المستوردة (من أمثال فساتين الزواج اليابانية، والفضيات البلجيكية، ومنتجات شركة "ويستنجهاوس" الكهربائية الأمريكية) وترافق مع هذه الثقافة الاستهلاكية بلوغ التضخم الاقتصادي إلى مستويات قياسية، هذا الوضع الاقتصادي لم يكن باستطاعة التنظيم الاقتصادي الإيراني تحمله، ما أدخل البلاد في حالة فوضى اقتصادية. عملية التحديث غير المتوازن، واعتماد الشاه شبه الكلي على القمع دون النجاح في توفير الشرعية اللازمة للنظام السياسي، أديا في النهاية إلى سقوط نظام الشاه، وذلك على الرغم من أن المؤسسة العسكريّة لم تتفكك، وبقيت محافظة على تماسكها. ما أسقط نظام الشاه هو عجز متواصل من قبل هذا النظام عن توفير الشرعية له، بالإضافة إلى الحملة الشعبية العامة للعصيان المدني (Arjomand, 1988: 191).

التشيع في إيران

يقوم التشيع على اعتقاد أساسي بـ"الإمامة" كنظام قيادة للأمة دينياً وسياسياً، فالإمام الذي يكمل مهمة الرسول (ص) بعد وفاته، يجب أن ينحدر من سلالة الرسول (ص)؛ أي من (آل البيت). هذا الاعتقاد هو السبب الرئيس وراء التوتر التاريخي بين الشيعة والسلطة السياسية في التاريخ الإسلامي، دون أن نغفل كون المذهب الشيعي لعب دوراً أيديولوجياً محافظاً مؤيداً للوضع القائم في العديد من الحالات. وهنا يبرز الدور المهم للإمام جعفر الصادق، الإمام السادس لدى الشيعة، في الحد من هذا التوتر التاريخي من خلال فصله ما بين مفهوم "الإمامة" "والخلافة"، حيث تحول الإمام إلى وجود غيبي روحي، وبهذا تم الحد من الدور الدنيوي- السياسي للإمامة.

يعود أصل تسمية الشيعة بهذا الاسم إلى وصف من ناصروا الأمام عليّ، في أحقيته في قيادة الأمة الإسلامية، بـ"شيعة الإمام عليّ" على اعتبار أن الرسول (ص) قد عهد إليه بقيادة الأمة الإسلامية من بعده، وبهذا يكون أحق بالخلافة من أبي بكر وعمر بن الخطاب. ومن وجهة نظر الشيعة، "اغتصب" بنو أمية الإمامة من بعد موت الإمام عليّ بن أبي طالب، حيث قام الإمام الحسين بن علي بمحاولة استرداد الإمامة من بني أمية، وفي هذا السياق وقع الحدث المركزي في تاريخ التشيع، وهو معركة "كربلاء"، التي قتل فيها الإمام الحسين ومناصروه. وقد شكلت واقعة كربلاء لحظة مهمة في تاريخ التشيع، حيث تطورت شهادة الحسين من لحظة تاريخية إلى مفهوم مركزي في التشيع، وأخذت بعداً رمزياً هائلاً، وأصبح مقتل الحسين يشبه إلى حد بعيد صلب المسيح في العقيدة المسيحية. ويتم عادة إحياء هذه الذكرى بإعادة تمثيل اللحظة التاريخية، وتعذيب الأجساد في المسيرات العاشورية من خلال ضرب الظهور بالسلاسل الحديدية، وجرح مقدمة الرؤوس بالسيوف، هذا بالإضافة لتوالد تراث هائل حول مدح الحسين والروايات الشعرية لمقتله، وهو ما يعرف بأدب "المقاتل" و"التعزية" (Aghaie, 2004: 7-9).

استمر الشيعة بعد كربلاء في تنصيب أئمة لهم، وانتهى هذا التقليد عند الإمام الاثني عشر محمد المهدي، الذي يسميه الشيعة "الإمام الغائب"، وصفة الغائب هنا تعني غيابه عن العالم المحسوس، ولكنه موجود روحياً، حيث ينتظر الشيعة رجوعه إلى هذا العالم في آخر الزمان، وبهذا الاعتقاد بغيبة الإمام يعيش الشيعة حالة "الانتظار"، ومع طول فترة الانتظار هذه ظهرت في التاريخ والاعتقاد الشيعي العديد من الإشكاليات، ومنها الموقف من السلطة القائمة، ومن يتولى السلطة الروحية من حيث تفسير النصوص الدينية ومعالجة الأمور الفقهية؟ وسوف يتم التعرض لهذه التساؤلات لاحقاً عند الحديث عن تاريخ التشيع وتطور المؤسسة الدينية في إيران (Richard, 1995).

على النقيض من الانطباع السائد، فإن إيران بقيت ذات أغلبية سنية وطابع سني معظم تاريخها بعد الإسلام باستثناء تواجد محدود للتشيع في مدينة قم وبعض الأحياء المحيطة بالمدن. وبدأت عملية التحول في إيران نحو التشيع بشكل أساسي بوصول الصفويين إلى الحكم في إيران العام ١٧٤٧. والصفويون مجموعة من القبائل التركية التي استوطنت تاريخياً المنطقة الشمالية الغربية لإيران، وقاموا بنسبة أنفسهم إلى الإمام موسى الكاظم، أحد الأئمة الاثني عشر لدى الشيعة، حيث قاموا بنشر التشيع بشكل قسري في إيران، وذلك بهدف استخدامه (التشيع) من قبل الصفويين كسلاح أيديولوجي في صراعهم الطويل مع العثمانيين السنة. وعلى ما يبدو، فإن التاريخ الروحي الثقافي لإيران، وبخاصة تأصل النزعة الصوفية والغنوصية ساعد على احتضان إيران للتشيع. وقد استقدم الصفويون العديد من العلماء الشيعة العرب من أجل نشر التشيع والتأسيس العقائدي له في إيران، حيث اعتبر هؤلاء العلماء موظفين رسميين لدى الدولة، وكانوا يشكلون جهازاً أيديولوجياً منظماً وذا بنية هرمية إدارية، وكان يرأس هذا الجهاز موظف رسمي يلقب بـ" صدر الدولة " ، حيث كان ينظم عمل هؤلاء العلماء ويوزع الرواتب والمنح المخصصة لهم من قبل خزينة الدولة (Algar, 1983: 15 – 13).

استمر دور المؤسسة الدينية بالنمو، وذلك بسبب تحالفها المباشر مع الدولة في حين، وبتحالف غير مباشر في أحيان أخرى، دون أن يعني ذلك عدم وجود قطيعة في بعض الفترات بين المؤسسة الدينية والدولة كما حصل في عهد نادر شاه (١٧٤٧–١٧٣٦)، حيث تراجع نفوذ رجال الدين ومكانتهم، وفقد التشيع مكانته كدين الدولة الرسمي ليصبح واحداً من المذاهب الخمسة الموجودة في الدولة. ويجب الإشارة إلى عامل مهم في تعزيز هيمنة المؤسسة الدينية في المجتمع الإيراني تمثل في حسم الصراع الفكري الثيولوجي لصالح "التيار الأصولي" داخل المؤسسة الدينية، ودار هذا الخلاف حول دور عالم الدين الشيعي في إنتاج المعرفة الدينية (الفقهية والعقدية) في ظل غياب الإمام

المهدي، فالتيار "الإخباري" يرى دور عالم الدين الشيعي ينحصر في حفظ المرويات والنصوص المنقولة عن النبي والأئمة وتبليغها. وأما التيار "الأصولي" فيرى دوراً لعالم الدين يتجاوز حفظ المرويات وتبليغها؛ فعالم الدين مطالب بـ"الاجتهاد" من خلال إعمال عقله في فهم النصوص وتأويلها، وتقديم إجابات فقهية تواكب حركة المجتمع وتطوره. وقد أدى هذا الحسم إلى تكون شريحة قوية من المجتهدين الذين تجاوزت آراؤهم الفقهية المسائل الدينية لتشمل قضايا دنيوية اقتصادية وسياسية. وبهذا، فتح الباب على مصراعيه للنفوذ السياسي للمؤسسة الدينية. هذا النفوذ والمشاركة عبر عنه في أكثر من مناسبة في التاريخ الإيراني الحديث والمعاصر من خلال مشاركة علماء الدين في محاربة النفوذ الأجنبي في المجتمع والاقتصاد الإيرانيين، بدءاً بالتحرك الجماهيري الأول في تاريخ إيران الحديث بقيادة علماء الدين، الذي يعرف بحركة تحريم التبغ، وكذلك المشاركة في الثورة الدستورية (١٩١١–١٩٠٥) التي كانت المطالبة بالدستور فيها من أجل الحد من السلطة المطلقة للملك (Algar, 1983: 17 – 16).

ومن المهم الإشارة في نهاية هذا الاستعراض الموجز لتاريخ التشيع والمؤسسة الدينية الشيعية (علماء الدين) في إيران، إلى الملاحظة المهمة التي توردها نيكي كيدي المتعلقة بالنظرة السائدة للتشيع، باعتباره تياراً ثورياً في جوهره، فكما أسلفنا فقد شكل التشيع أيديولوجيا محافظة في كثير من الأحيان، ولكن دون أن نغفل التاريخ الطويل لتراث الثورة داخل التشيع. ففي هذا السياق، تشير كيدي (١٩٨٦) إلى وجود جدل دائم بين تياري الثورة والسكون داخل التشيع، وكان هذا الجدل يتم حسمه دائماً من خلال تأويل النصوص المذهبية وإعطائها مدلولات ثورية أو محافظة. وتستخدم كيدي مفهوم "شهادة الحسين" وتطوره لتدعيم مقولتها هذه. لقد كان لمقتل الإمام الحسين في كربلاء تأثير متباين على التشيع، فمن جهة عززت هذه الواقعة الجانب الثوري للتشيع بصفته ثورة دائمة على السلطة، ومن جهة أخرى وجدت رؤية محافظة وسكونية رسمت للحسين صورة صوفية، حيث تحول الحسين من ثائر

إلى قديس وشفيع ووسيط بين المؤمنين والله، يتوسلون به لتستجاب دعواتهم، ويدفعهم للصبر عند وقوع المصائب، وبهذه الرؤية يكون قدر الشيعي أن يموت مظلوماً لا ثائراً (Keddie, 1986: 113-115).

هذا التأويل المحافظ للتشيع هو ما يسميه شريعتي "التشيع الصفوي" أو "التشيع الأسود" في مقابل "التشيع العلوي" أو "التشيع الأحمر"، التشيع الحقيقي الثوري، وهذا التفريق ما بين التمظهرات المختلفة للتشيع يتسق مع المعنى العام للنقد الداخلي من حيث استخدام أيديولوجيا ما ضد نفسها، وبالتالي الكشف عن الفجوة بين الأفكار المدعاة والمؤسسة لها مع وجودها الفعلي المتمثل في القيام بدور أيديولوجيا للهيمنة.

الفصل الثاني

النقد الداخلي عند شريعتي: المقدمات التأسيسية

الفصل الثاني

النقد الداخلي عند شريعتي: المقدمات التأسيسية

" إنّ المفكر هو من يملك رؤية نقدية – هكذا فحسب " .

(شريعتي، ١٩٨٦: ٩٥)

تقديم

شكل سؤال الثورة والتحرر السؤال الأساسي عند شريعتي، وحدد شريعتي لنفسه مهمة خلق أيديولوجيا وثقافة تعمل على الوصول بالجماهير الإيرانية إلى حالة الثورة، هذه الثورة التي تظهر في مجمل أعمال شريعتي ذات غايات أكبر بكثير من مجرد الإطاحة بنظام الشاه، وإن كان تغيير هذا النظام القائم على اللامساواة والاستغلال الاجتماعي هو نتيجة منطقية وطبيعية لهذه الثورة، التي من المفروض أن تقوم بإعادة بناء المجتمع على أسس جديدة كليةً. وللوصول إلى حالة الثورة هذه، فإن شريعتي كان يرى أن على المفكر أن يوصّل التناقضات الاجتماعية إلى وعي الناس (شريعتي، ١٩٨٦: ٩٥)، وهذا الوعي الذي سماه "الوعي الأيديولوجي" هو كفيل بأن يحرك الناس ويدفعهم للثورة. وأمّا الذي يمكّن المفكر من القيام بهذا الدور فهو وجود اتصال وتواصل بينه وبين الجماهير، هذا التواصل الذي يتأتى

من كون المفكر يخاطب الجماهير بما هي قادرة على فهمه والتفاعل معه، وهذا يتم بالاستناد إلى الثقافة المحلية. هذه الثقافة التي يتوجب على المفكر العودة إليها فيما يسميه شريعتي "العودة إلى الذات"، وأما ما يقصده شريعتي بالذات فهي الذات الاجتماعية–الثقافية التاريخية للمجتمع الإيراني، المتمثلة بالتراث والثقافة الشيعية تحديداً (شريعتي، ١٩٨٦: ٥٠).

وبهذا، تتحدد معالم لنظرية نقدية للمجتمع الإيراني عند شريعتي، تقوم على الاستناد إلى الذات التاريخية–الثقافة الشيعية من أجل إنشاء نقد للأيديولوجيا السائدة يهدف إلى الوصول إلى حالة الوعي الاجتماعي عند الجماهير، الذين يرى فيهم شريعتي العامل الحاسم في حركة التاريخ، فالوعي بالتناقضات المجتمعية المتمثلة بالاستغلال والظلم ("الاستضعاف") وغياب الحرية، هو ما سيدفع الجماهير للقيام بتغيير هذا الوضع المرضي، فمن خلال الثورة يصل الناس إلى حالة "التمكين" التي تعني سيطرتهم على مصيرهم الاجتماعي، ونهاية حالة الاغتراب المتمثلة بـ"الاستضعاف".

من العودة إلى الذات إلى نقد الأيديولوجيا

من أجل تقديم تحليل ورؤية منهجية لنظرية شريعتي النقدية، فمن الضروري توضيح مفهوم "العودة إلى الذات" عند شريعتي، ومن ثم تقديم مجموعة من المفاهيم التي يمكنها أن تساعد وتنظم دراسة نقد الأيديولوجيا عند شريعتي.

"العودة إلى الذات"

فكرة ومفهوم "العودة إلى الذات" عند شريعتي ذات أبعاد متعددة، فالسياق العام لهذه الفكرة هو العودة إلى الذات ضمن الفكر العالمثالثي المقاوم للاستعمار، وبالتحديد عند فرانتز فانون، التي تعرض لها

في سياق تحليله لآليات السيطرة الشاملة للكولونيالية في البلاد المستعمَرة. "فالكولونيالية لا تكتفي بالسيطرة على الحاضر، وإنما تعمد إلى تشويه التراث والثقافة القومية، ومن ثم فان العودة إلى الروح والثقافة القومية الوطنية هي إستراتيجية مضادة للفعل اللكولونيالي (Fanon, 1968: 206). والمقصود بالثقافة الوطنية -حسب فانون- ليس الفولكلور، ولا هو اكتشاف الطبيعة الحقيقية للشعب والناس، وإنما هو سعي الناس الدائم لإيجاد أنفسهم والحفاظ على هذا الوجود (Fanon, 1968: 233). ففانون يرى أن الثقافة الوطنية هي ذات معنى طالما تساهم في المجهود الثوري للشعوب المضطهدة للسعي نحو التحرر والتخلص من الاستعمار.

وأما بالنسبة للبعد المحلي للعودة إلى الذات، فشريعتي يستند إلى هذا المفهوم لتوجيه نقد للمثقفين الإيرانيين بالإشارة إلى نخبويتهم وعجزهم عن الاتصال والتواصل مع الجماهير بسبب بعدهم عن الشخصية التاريخية للمجتمع، التي يمكن الوصول إليها من خلال دراسة علم النفس الاجتماعي، ليس للأفراد، وإنما للمجتمع، وهي تعني بالنسبة للمجتمع الإيراني الذات الدينية الإسلامية الشيعية (شريعتي، ١٩٨٦: ٥). والعودة إلى الذات عند شريعتي ضرورة لإرجاع الديناميّة للمجتمعات التي وقعت وتقع تحت تأثير الاستعمار الذي سلبها القدرة على التوالد الداخلي والانفعال الداخلي (شريعتي، ١٩٨٦: ٤٢). والعودة إلى الذات عند شريعتي هي تعبير عن حاجة موضوعية وليست مجرد قضية قناعة أيديولوجية أو دينية، فهي كما يقول شريعتي في تحديدها "منطلقي من الدين هو من نوع أنه يمكن لمفكر علمانيٍ أن ينطلق معي منه، والفرق بيني وبينه أن منطلقي يعد إيماناً ومسؤولية اجتماعية، بينما يستطيع ذلك المفكر أن يشترك معي من موقع المسؤولية الاجتماعية فحسب" (شريعتي، ١٩٨٦: ٣٤).

نحو نموذج تحليلي إرشادي لدراسة نقد الأيديولوجيا عند شريعتي

بدايةً، إنّ ما أقصده بنقد الأيديولوجيا هو الكشف عن آليات السيطرة وعلاقات الهيمنة التي تخفيها الأيديولوجيات–الثقافات المختلفة، هذه الآليات والعلاقات التي تظهر وكأنها عالمية أو محايدة أو أنها تمثل الوضع الطبيعي والحالة التي يجب أن تكون عليها الأمور. وهنا يبرز التساؤل: هل يمكن اعتبار كتابات شريعتي بمثابة نقد للأيديولوجيا السائدة في المجتمع الإيراني؟ إنّ شريعتي يرى أنّ بنية السيطرة الاجتماعية عبر التاريخ تتكون من ثلاثة مكونات هي: القوة (القمع)، الاقتصاد، الهيمنة الأيديولوجية التي اهتم شريعتي بها وتحليلها، حيث أطلق عليها مسمى "التسبيح"، هذا المسمى يرمز تحديداً إلى البعد الطقوسي للثقافة – الأيديولوجيا الدينية التي تنتجها المؤسسة الدينية التقليدية. و"التزوير" للدلالة على الوظيفة الأيديولوجية لهذه الثقافة المتمثّلة بتزوير الحقائق والأمور، وجعلها تبدو على غير حقيقتها. وهذا البعد الأيديولوجي رأى فيه شريعتي دوراً حاسماً في استمرارية السلطة الاجتماعية. يقول شريعتي:

> تستطيع مجموعة ما وعن طريق القمع السيطرة على مجموعة أخرى، وتستولي هذه المجموعة على الامتيازات الاقتصادية والقانونية والاجتماعية للمجتمع، ولكن من الصعب الحفاظ على هذه [السيطرة على] الامتيازات ... وهنا يأتي دور دين الشرك للعمل على الحفاظ على هذا الوضع من خلال العمل على إخضاع الناس [لقبول هذا الوضع] من خلال الإيمان بأن الواقع هو تعبير عن إرادة الله. (Shariati, 2000: 33).

يعمل شريعتي على الكشف عن هذا "الوضع الطبيعي" الديني المعبّر عنه بإرادة الله وقدره، من خلال إرجاع هذه القناعة إلى أصولها الاجتماعية السياسية المتمثلة في علاقات السيطرة والهيمنة الاجتماعية. وكان شريعتي على يقين بأنّ هذا الكشف كفيل بإيصال الجماهير إلى حالة "الوعي الاجتماعي"، أو "الوعي الأيديولوجي"، كما يسميه، وهذا الوعي

يتكون من بعدين: معرفة "ما هو موجود في المجتمع"، ومعرفة "ما ينبغي أن يكون عليه حال المجتمع". هذه المعرفة بالفجوة بين ما هو موجود وكائن، وبين ما الذي يجب أن يكون، قادرة على توليد فعل وحركة اجتماعية موجهة نحو التحرر والانعتاق، وهي تشكل المنفذ لتدخل الفعل الإنساني في حركة التاريخ وتغيير مسيرته وتحدي الحتمية التاريخية (شريعتي، ١٩٨٦: ١٠٤). وتشكل هذا "الوعي الاجتماعي" هو الذي يخلص الإنسان مما يسميه شريعتي سجونه: الطبيعة والتاريخ والمجتمع والنفس، ليصير [الإنسان] خالقاً لنفسه ومجتمعه وتاريخه (شريعتي، ١٩٨٦: ١٥٥)؛ أي انتفاء لكل حالات الاغتراب وأبعاده التي يعيشها الإنسان.

من أجل توضيح وفهم نقد الأيديولوجيا عند شريعتي، من المفيد الاستعانة بمجموعة من المفاهيم التي تشكل معاً نموذجاً إرشادياً تحليلياً (paradigm) لدراسة هذا النقد، وهذا النموذج يحوي مجموعة من المفاهيم السوسيولوجية النظرية والنقدية التي تتعلق بدراسة الأيديولوجيا والمنهجيات المستخدمة في نقد الأيديولوجيا، هذا بالإضافة إلى العلاقة بين نقد الأيديولوجيا والتراث. وبالنسبة للمعيار الذي اعتمدته لاختيار مكونات هذا النموذج الإرشادي، فهو أساساً يتعلق بطبيعة أعمال شريعتي، وبالتحديد نقده للثقافة الشيعية المهيمنة ولدورها الأيديولوجي. ويمكن للتساؤلات التالية أن تشكل مدخلاً لتعريف هذه المفاهيم:

أ. ما هو التعريف المناسب للأيديولوجيا الذي ينسجم مع نظرية شريعتي النقدية التي تعالج التشيع كثقافة محافظة؟ وهنا يمكن الاستفادة من مفهوم المعرفة الدارجة والأيديولوجيا كنظام ثقافي.

ب. ما هو مفهوم التأويل النقدي للتراث واليوتوبيا والمخيال الاجتماعي، وعلاقة كل واحد من هذه المفاهيم بنقد الأيديولوجيا؟

ج. ما هو مفهوم النقد الداخلي كإستراتيجية نقدية استخدمها شريعتي لتشكيل أيديولوجيا مضادة للهيمنة؟

من الضرورة التأكيد على أن التوجه إلى منهجية تحليلية مركبة نوعاً ما، ومتعددة الأبعاد وذات صفة تحليلية ثقافية – رمزية، يمليه الوضع الأيديولوجي الخاص بالتشيع في إيران في عهد البهلويين بالتحديد، وذلك لكون العلاقة بين التشيع والنظام السياسي غير مباشرة من حيث وظيفة التشيع ودوره في شرعنة هذا النظام ومساندته، فشريعتي رأى أهمية هذا الدور، مع أن النظام السياسي البهلوي اعتمد على "أيديولوجيا حداثية" لا دينية لتشكيل هويته الثقافية وشرعنة وجوده، وكان من نتيجة ذلك توتر العلاقة مع رجال الدين والمؤسسة الدينية التقليدية التي كانت في كثير من الأحيان تقف موقفاً معارضاً من النظام، مع أنها –حسب شريعتي– كانت الدعامة الرئيسة لهذا النظام.

حول مفهوم الأيديولوجيا

لا يوجد تعريف موحد ومتفق عليه لمفهوم الأيديولوجيا، ولكن يمكن الإشارة إلى التعريفات التالية المتداولة للأيديولوجيا: عملية إنتاج المعاني والرموز والقيم في الحياة الاجتماعية، الأفكار التي تساعد على شرعنة قوة سياسية مسيطرة، أفكار خاطئة ومزيفة تساعد على شرعنة قوة سياسية، أنماط من الأفكار التي تخدم مصالح اجتماعية، مجموعة من المعتقدات الموجهة نحو الفعل، العملية التي خلالها تتحول الحياة الاجتماعية إلى حقيقة محايدة (Eagleton, 2000: 1-3).

يتضح من مراجعة الأدبيات التي تعالج مفهوم الأيديولوجيا أن هذا المفهوم لا يزال بعيداً عن التحديد بشكل واضح. لهذا، من المفيد هنا إيراد بعض الملاحظات النقدية لمفهوم الأيديولوجيا التي يوردها جيدنز. يرى جيدنز أنّ الذي يجعل أي نظام عقائدي نظاماً أيديولوجياً هو عملية دمج هذه المنظومة العقائدية في داخل منظومة السيطرة الاجتماعية، ومن أجل تحليل هذا الدمج وفهمه يجب تحليل النسق الذي تعمل أنماط الدلالات في داخله، وذلك في سياق الممارسات اليومية. ومن هنا يدعو جيدنز إلى الاهتمام باللغة كمجال للفعل الأيديولوجي، فاللغة ليست

وسيلة لوصف العالم فقط، وإنما هي نوع من أنواع الممارسة؛ أي أنها تشكل العالم –الذي تصفه– بدرجة ما. وبالاستناد إلى هذه الرؤيا، يقدم جيدنز نقداً للتعريفات التقليدية للأيديولوجيا من حيث كون هذه التعريفات بالغت وضخمت أهمية "الإدعاءات المعيارية" كمكونات للأيديولوجيات على حساب الجانب اللغوي الرمزي (Giddens, 1983: 19). هذا التأكيد على أهمية الجانب الرمزي الثقافي للأيديولوجيا، يتسق مع مفهوم جيرتز للأيديولوجيا، التي يعتبرها "نظاماً ثقافياً"، فكليفورد جيرتز يقدم التعريف التالي للأيديولوجيا: "الأيديولوجيا نظام من الرموز الثقافية، وهذا النظام ذو طبيعة إدراكية وتعبيرية، وهو مخترق من قبل عمليات اجتماعية سيكولوجية، وهو بدوره (أي هذا النظام) يقوم بتنظيم هذه الرموز الثقافية إلى أنماط من المعاني" (Geertz, 1973: 192-233).

ومن المفيد هنا التطرق إلى مفهوم غرامشي للمعرفة الدارجة (common sense) من حيث علاقته بالأيديولوجيا، فغرامشي يرى أنه من الممكن اعتبار الأيديولوجيا تراكماً للمعرفة الشعبية، ووسيلة تقدمها هذه المعرفة للتعامل مع مواقف الحياة اليومية، وهو ما يمكن تسميته بالمعرفة الدارجة، التي هي بدورها تشكّل تاريخي ذو مكونات انتقائية، قد تكون متناقضة، وعلى الرغم من كون المعرفة الدارجة هي حصيلة لتراكمات تاريخية، فإنها تفتقد إلى الوعي بتاريخية تكوينها التاريخي، فعلى سبيل المثال إنّ مقولات من قبيل "الطبيعة الإنسانية" تأخذ معنى متعالياً على الزمان، وبالتالي تستثنى إمكانية التغير في هذه الطبيعة. هذه اللاتاريخية لا تعني كون المعرفة الدارجة ذات طبيعة ساكنة، فهي تشكل ساحة للفعل التنافسي بين آليات إنتاج الهيمنة وآليات الأيديولوجيا المضادة للهيمنة، فالمعرفة الدارجة والأيديولوجيا المسيطرة تتداخلان وتتفاعلان مع بعضهما البعض ديناميكياً، بحيث يمكن للأيديولوجيا المسيطرة أن تتدخل مباشرة في المعرفة الدارجة من خلال تعديل مكوناتها، أو إضافة مكونات جديدة، أو أن تتدخل سلبياً من حيث محاصرة تطورها الخارجي، بينما تمكنه من حرية التوالد داخلياً (Gramsci, 1971: 24-29).

هذه الرؤية المحددة للأيديولوجيا كثقافة تتكون من بنى رمزية لغوية، ومن المعرفة الدارجة تشكل إطاراً مناسباً لتحليل الثقافة الشيعية كأيديولوجيا هيمنة وشرعنة من جهة، وكنقد لهذه الثقافة (أيديولوجيا مضادة للهيمنة) كما تمت بلورتها من قبل شريعتي من جهة أخرى. فكما لاحظ فيشر، فإن هنالك خمسة تمظهرات ثقافية-لغوية للتشيع في المجتمع الإيراني، وهذه الأنماط هي: التشيع العلمي المدرسي الذي تنتجه الحوزات العلمية، التشيع الشعبي الذي يشيع بشكل خاص الأرياف بين تجار البازار، التشيع الذي يشكل نوعاً من "التدين الأخلاقي" الخاص بالطبقات الاجتماعية العليا، التشيع كثقافة صوفية مضادة لحالة الفساد المجتمعي، هذا بالإضافة إلى "التشيع الأيديولوجي" الذي بلوره شريعتي والذي يحوي بعضاً من مكونات "التشيع المدرسي" و"الصوفي". ويعتبر فيشر أيضاً أن "التشيع الأيديولوجي" عند شريعتي يمثل الحالة الأكثر مدعاة للاهتمام فيما يتعلق بتغيير وتعديل مكونات المعرفة الدارجة، التي تحدد الأسلوب المقبول في الحديث عن الأشياء، ذلك كون خطاب شريعتي يشكل تغييراً وتعديلاً في الأسلوب. إن التحليل الذي يقدمه فيشر للثقافة الشيعية لا يغفل الدور الأيديولوجي للتمظهرات اللغوية الثقافية المختلفة، حيث أنها تستخدم للتأثير على قناعات الجماهير في مسعاها نحو السيطرة الاجتماعية (Fischer & Abedi, 1990: 220-221).

التأويل النقدي (Critical Hermeneutics)

ولإكمال تركيب النموذج التحليلي، من المهم الإشارة إلى البعد التأويلي في نظرية شريعتي النقدية، ويمكن الاستناد إلى مفهوم التأويل النقدي عند بول ريكور كمقاربة نظرية لذلك. فالتأويل النقدي، أو كما يسمى أحياناً "التأويل العميق"، يتصف أساساً بكونه ينظر بقدر كبير من الشك للمعاني والتفسيرات وادعاءات الحقيقة والمعرفة السائدة في المجتمع، ويسعى إلى الكشف عن هذه الادعاءات من خلال ممارسة نقد للأيديولوجيات التي تشوه

المعاني. والتأويل النقدي يتصف بالمعيارية من حيث تقديمه أحكاماً قيمية، فنقد المعاني والممارسات يتم من أجل إحداث تحول اجتماعي وتحرير الأفراد من "الوعي الزائف"، وهذا لا يقتصر على العلاقات ما بين اللغة والمعاني والإدراك، وإنما أساساً يتجه إلى نقد العلاقة بين اللغة والمعاني من جهة وعلاقات القوة والسيطرة من جهة أخرى (Schwandt, 2001: 44).

أما فيما يتعلق بنقد التراث، فيرى ريكور أن تأويل التراث هو بحد ذاته نقداً للأيديولوجيا، وهذا البعد النقدي للتأويل يهدف إلى ضرورة التمييز بين "التفسير الصحيح" و"التفسير الخاطئ" للتراث سابقاً، وذلك بالرجوع إلى البعد الأيديولوجي لهذه التفسيرات، وبهذا يصبح للتراث دور إبداعي، ويتخلص هذا التراث من دوره السلبي. ويشير ريكور إلى ضرورة رؤية وتقوية العلاقة بين التراث واليوتوبيا من خلال التأويل النقدي للتراث، حيث يعمل هذا التأويل على نشوء حالة توقع لمستقبل أفضل، ويشكل خيالاً اجتماعياً للأفراد يأخذ شكل الطموح والانتظار لهذا المستقبل. وهنا، لا بد من الإشارة إلى مفهوم المخيال الاجتماعي (imaginaire sociale) عند ريكور: فكل مجتمع له مخيال اجتماعي-سياسي يتكون من مجموعة من الإنشاءات الخطابية الرمزية التي غالباً ما يكون لها دور اجتماعي توكيدي محافظ على الوضع القائم. فالمخيال الاجتماعي يقوم بدور أيديولوجي من خلال إعادة تكرار الخطابات المؤسسة للمجتمع والتأكيد عليها، وإعطاء هذا المجتمع إحساساً بنوع من الهوية. وتقوم القوى المسيطرة، أو النخب، باستغلال هذا الدور التوكيدي للحفاظ على مصالحها واستمرارية هيمنتها. وكما يمكن للمخيال الاجتماعي أن يلعب دوراً محافظاً، فإنه يملك إمكانية أن يكون ذا دور تثويري من خلال تقديمه مفهوماً ليوتوبيا اجتماعية، وهنا يكمن دور التأويل النقدي في التمييز بين الدور السلبي المحافظ والدور الإيجابي التثويري للتراث (Wood, 1991: 64-65).

مفهوم النقد الداخلي (Immanent Critique)

يتم تداول مفهوم النقد الداخلي في مجموعة من السياقات الفكرية، التي من ضمنها النقد الأدبي كمنهجية في تأويل النصوص والأعمال الفنية (جادامير، بنجامين) وفي بعض نظريات النقد الأدبي المتأثرة بمنهجية التفكيك (Deconstruction)، هذه المنهجية التي تحدد البحث عن المعاني والدلالات لهذه الأعمال بالرجوع إلى النصوص والأعمال ذاتها (من داخلها) دون محاولة البحث عن المعاني خارج هذه النصوص، وبالتحديد المعنى الذي أراده المؤلف.

وأما السياق الفكري الذي يرتبط مباشرة بهذه الدراسة، فهو بالتحديد النظرية النقدية الاجتماعية لمدرسة فرانكفورت، حيث أن هذا الاتجاه النقدي اعتمد على ما سمي بالنقد الداخلي كمنهجية لممارسة النقد الاجتماعي من خلال نقد الأيديولوجيا الليبرالية والرأسمالية في المجتمعات المتقدمة، وقد برز هذا المفهوم للنقد تحديداً في أعمال أدورنو وهوركهايمر وغيرهما.

النقد الداخلي عند مدرسة فرانكفورت

قبل التطرق إلى مفهوم النقد الداخلي عند مدرسة فرانكفورت ومحاولة بلورته، لا بد من تقديم عرض موجز للتراث النقدي لهذه المدرسة. وقدم منظرو مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية تحليلاً للتحولات العميقة والأزمات التي تعيشها المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وذلك بالتركيز على الأبعاد الثقافية والأيديولوجية لهذه الأزمات، من حيث بروز أنظمة سياسية شمولية وانحسار الحريات العامة والفردية. ويرتكز التنظير الاجتماعي لهذه المدرسة على الماركسية مع تقديم إضافات ومراجعات للفكر الماركسي بما يتناسب ووضع المجتمعات المتقدمة، وذلك من قبيل أهمية الثقافة ودور الأيديولوجيا في دمج الأفراد في النظام الاجتماعي، واقتراح فاعلين اجتماعيين جدد لعملية التغيير في ضوء دمج الطبقة العاملة في النظام الرأسمالي. هذا بالإضافة إلى تقديم نقد للوضعية

العلمية في العلوم الاجتماعية على اعتبارها إحدى وسائل إعادة إنتاج النظام الاجتماعي، والعمل على إيجاد توليفة للنظرية الاجتماعية تدمج الفلسفة والعلوم الاجتماعية والممارسة التغييرية (Kellner, 1998).

ترجع الجذور الفلسفية لمنهجية النقد الداخلي إلى التأثير الحاسم للفكر الماركسي على مدرسة فرانكفورت. ويمكن تعقب الجذور الفلسفية للنقد الداخلي من خلال مفهوم "الكلية" (totality) عند هيجل الذي يشير إلى الحقيقة الاجتماعية ككلية ذات بنية متناقضة داخلية، وأن هذا التناقض لا يمكن حله باعتباره "خلافاً"، وإنما يصل التناقض إلى نهايته بظهور هيئة جديدة للمجتمع، أي انتقال المجتمع إلى نمط مغاير لحالته السابقة. وامتداداً لتأثير هيجل وظهور ما يعرف بـ"الماركسية الهيجلية" التي قدمت رؤية وتفسيراً لنظرية ماركس على أنها نوع من التأويل النقدي (critical hermeneutics) للمجتمع، في مقابل اعتبارها نظرية علمية في المجتمع (ألتوسير)، يتجه هذا المنهج التأويلي إلى أهمية المنتجات الثقافية المتأطّرة بالعلاقات الاجتماعية داخل النظام الرأسمالي من حيث كون هذه المنتجات الثقافية تلعب دوراً أيديولوجياً يتمثل في إعادة إنتاج هذا النظام لذاته، ومن هنا تأتي مركزية نقد الأيديولوجيا في هذه المدرسة. ومن المهم هنا التنويه إلى لوكاش الذي يعتبر أن البعد المركزي في التحليل الماركسي هو تحليل المجتمع باعتباره كلية من التناقضات، التي تنشأ نتيجة للعلاقة الجدلية بين الموضوع والذات (object –subject)، ومن ثم تحليله لاستمرارية الرأسمالية اعتماداً على مفهوم التشيؤ (reification) الذي يؤدي إلى إنتاج وعي ومعرفة مغلوطة بالواقع الاجتماعي، حيث يتم إدراكه كواقع طبيعي موضوعي، مع أنه من صنع الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم (Lukacs, 1968: 83).

فمنهجية النقد الداخلي هي منهجية لنقد الأيديولوجيا، وبخاصة نقد الأيديولوجيا البرجوازية الرأسمالية من حيث كشف تناقضاتها الداخلية، وفشل هذه الأيديولوجيا/الثقافة عن تحقيق وممارسة مثلها "العالمية" المتمثلة في الحرية والمساواة.

النقد الداخلي عند ماكس هوركهايمر

يشير هوركهايمر إلى سعي النظرية النقدية أساساً إلى كشف الفجوة بين "المفهوم والموضوع" و"الكلمة والشيء". ومن خلال النقد الداخلي يواجه الواقع الاجتماعي، ضمن سياقه التاريخي، بما تدعيه مبادئه المفاهيمية، وذلك بغية نقد العلاقة ما بين الاثنين (المبادئ – الواقع)، ومن ثم تجاوزهما معاً (Horkheimer, 1974: 182). ويورد هوركهايمر التناقض داخل النظام البرجوازي مثالاً على المنهجية الداخلية في النقد، فالنظام البرجوازي يعيش حالة من التناقض بين أفكاره ومثله، وبين الحقيقة الاجتماعية المعاشة داخل هذا النظام. ففي هذا النظام تحتل المثل العالمية العظمى (العدالة، المساواة، الحرية) موقع المركز في منظومته الفلسفية الأخلاقية والسياسية، ويدعي هذا النظام بوضع هذه المثل العالمية موضع الممارسة من خلال العمل على خلق الظروف المناسبة للتبادل الحر والعادل، وذلك من خلال آليات السوق التي تؤدي إلى إيجاد توازن دينامي بين الطلب والعرض، وبين مصالح الفرد وندرة المصادر في المجتمع، ولكن النظرة النقدية لهذا النظام توضح كيف أن هذه المبادئ العالمية تنقضها الممارسة [الفعلية] لآليات السوق الحر (Held, 1980: 183).

من خلال النقد الداخلي للرأسمالية يتم تحويل المفاهيم المسيطرة على الاقتصاد إلى أضدادها، فالتبادل العادل ينقلب إلى آلية لإنتاج اللامساواة الاجتماعية وتعزيزها، والاقتصاد الحر إلى سيطرة الاحتكارات، والعمل المنتج إلى إعاقة العمل المنتج، والحفاظ على المجتمع إلى إفقاره وإضعافه. فالأيديولوجيا الرأسمالية الليبرالية، التي دعت إلى الانسجام بين المصالح الفردية والتقدم الاجتماعي، تضمر وتخفي جدليتها السلبية، حيث أن الناس ومن خلال عملهم وبأيديهم ينتجون واقعاً استعبدهم ويستعبدهم بشكل مطرد، ويعمل على إيقاع المزيد من المعاناة بهم.

تركز النظرية الاجتماعية التي يتم تطويرها بناء على إستراتيجية النقد الداخلي على بحث مظاهر العالم الاجتماعي وتحليلها في سياق حركته التاريخية، وتبدأ عملية النقد من المفاهيم والمعايير المؤسسة للواقع،

حيث تقوم بتعرية مضمرات هذه المفاهيم وعواقبها، ومن ثم تعيد فحص المفهوم وتقييمه (وظيفة المفهوم الاجتماعية) على ضوء هذه المضمرات والعواقب. ويتم ممارسة النقد دوماً من الداخل، وذلك لتجنب الاتهام بكون المفاهيم المستخدمة في عملية النقد هذه تفرض معايير خارجة عن الموضوع. ونتيجة لعملية النقد هذه، يتم إنتاج فهم جديد لموضوع النقد، وفهم جديد للتناقضات الموجودة والإمكانيات الكامنة، وبهذا يتم تجاوز "الصورة الأصلية" لموضوع النقد، ويصبح في حالة من السيولة (flux) (Held, 1980: 184).

يحلل الباحث الاجتماعي "موضوع النقد" الذي يتم التعامل معه كوحدة واحدة تتكون من حالة من التطابق والاختلاف معاً؛ أي وحدة من الأضداد التي تحوي داخلها التناقض، ومن ثم تتبدى المسافة أو الفجوة ما بين ما يدعيه موضوع النقد والحالة الفعلية الراهنة له، ومن خلال ممارسة النقد أيضاً يمكن التوصل إلى الوعي بمحدودية هذا المفهوم، لأن هذا المفهوم يفشل بمعياره الذاتي، ومن خلال هذا الوعي يتطور ليصبح مفتوحاً على القابلية للتغيير الجذري. فالنقد الداخلي "يواجه الواقع – ضمن سياقه التاريخي– بالادعاءات التي تدعيها مبادئه المفاهيمية، وذلك من أجل كسر العلاقة بينهما، ومن ثم تجاوزهما معا" (Horkheimer, 1974:182). ومن خلال النقد الداخلي، يتم تحويل المفاهيم إلى أضدادها، وتتم عملية التحويل هذه بشكل غير مجرد عن السياق الاجتماعي التاريخي، وترتكز في آلياتها على الكشف عن السلبية الملازمة للمفاهيم، هذه السلبية الناتجة عن تطورها [المفاهيم] التاريخي الذي يناقض ادعاءاتها حول ذاتها وحول ما هو ممكن. ومن خلال مواجهة ما هو موجود بادعاءاته المبدئية، فإن النظرية النقدية تحافظ على مبدأ النفي (Negation) كمبدأ رئيسي. والنقد الأيديولوجي المبني على النقد الداخلي يتوصل إلى صفة وضعية (إيجابية) معينة، وذلك من خلال الإشارة إلى الحدود، ومن ثم إلى الإمكانيات الموجودة داخل النظام الاجتماعي الحالي، وبالتالي إظهار التناقضات في الكلية الاجتماعية بين الأيديولوجيا والواقع وكشفها.

النقد الداخلي عند ثيودور أدورنو

يعتبر مفهوم النقد الداخلي عند أدورنو الأكثر بلورة وعمقاً مما هو عند باقي منظري مدرسة فرانكفورت. ويستخدم أدورنو مفهوم "نفي التطابق" (non-identity thinking) للدلالة على ما يسميه النقد الداخلي أو المنهج الداخلي. ويقوم النقد الداخلي عند أدورنو على التأكيد على الفجوة، التي عادة ما تكون مخفية أو منكرة، بين الموضوع (موضوع النقد) وما يدعيه هذا الموضوع؛ أي الأداء الفعلي له، وهنا تأتي منهجية "نفي التطابق" أو "الجدل السلبي" لتعمل على كسر استحواذ الأنظمة المفاهيمية (conceptual systems) على موضوع الظاهرة محل النقد. هذا الاستحواذ يجعل الظاهرة في حالة من الجمود، وعملية الكسر هذه تأتي من خلال فهمنا المبني على إدراك الموضوع في سياقه الداخلي وارتباطاته الداخلية مع غيره من الأشياء. وبهذا، يتحدد مجال عمل النقد الداخلي بين المفهوم وتحققه الاجتماعي؛ أي الحالة الواقعية والمعاشة للمفهوم، من خلال مواجهة المفهوم بالتناقضات التي أنتجها وينتجها هذا التحقق. وفي هذه المرحلة، يتم جر الموضوع إلى حالة من السيولة (الهلامية) تفتحه على نوع من التعالي من خلال تجاوز صورة الموضوع التي يرسمها لنفسه. وعملية النقد الداخلي وإن كانت تتجه إلى **كشف فشل المفاهيم عن التحقق الفعلي، فإنها في الوقت نفسه تشير إلى الإمكانيات الكامنة وغير المتحققة لهذه المفاهيم**، وهنا يمكن أن نورد المثال التالي: في المجتمع الذي نصفه بالمجتمع "الحر"، الذي يعج بالتفاوت الاجتماعي، فإن التطابق المدعى بين المفهوم (الحرية) والموضوع (الواقع الاجتماعي) هو ادعاء باطل.

تهدف النظرية النقدية إلى إظهار التناقضات بين أداء المجتمع والأيديولوجيات المشرعنة لهذه المجتمعات. والأسس التي يبنى عليها النقد الاجتماعي مرتبطة بعامل الثقافة والزمن الاجتماعيين، لأن النقد الداخلي ينطلق من الواقع المعاش من حيث عدم اتساقه مع ما تدعيه أيديولوجيته وثقافته. والنقد الداخلي يهدف إلى التحرر والانعتاق الاجتماعي وإلغاء الاضطهاد

الاجتماعي، ولا يهدف إلى الوصول إلى حقيقة أخلاقية أنطولوجية، وصفة الاجتماعي في عبارة "النقد الاجتماعي" لا تشير فقط إلى موضوع النقد (المجتمع)، وإنما أيضاً تشير إلى أن النقد الاجتماعي هو ممارسة اجتماعية للانعتاق والتحرر.

النقد الداخلي يتوجه إلى الأنظمة المفاهيمية السائدة بالنقد من خلال استخدام هذه المفاهيم ضد ذاتها، ويكون محور هذه العملية آلية انتفاء التماثل أو التطابق (non-identity) بين المفهوم (concept) وما يشير إليه هذا المفهوم (object). فمفهوم العدالة الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية المبني على آليات "التبادل الحر" و"العرض والطلب" لا يتطابق مع التحقق الاجتماعي لهذا المفهوم، والمتمثل باللاعدالة الاجتماعية. وكنتيجة لكشف عدم التطابق هذا من خلال النقد الداخلي، تبدأ مكونات الظاهرة، محل النقد، بالسفور والانكشاف بعدما كانت مستورة.

بالاستناد إلى النموذج التحليلي الذي يتكون من مجموعة من المفاهيم الضرورية التي تتناسب مع قراءة لشريعتي كناقد للأيديولوجيا "السائدة" والمتمثلة بالثقافة الشيعية المحافظة، فإنه يمكن فهم دور الثقافة الشيعية الأيديولوجي، الذي تبدو العلاقة بين هذه الثقافة وفعلها الأيديولوجي غير واضحة، وذلك في ضوء العداء الظاهر بين هذه الثقافة والسلطة المجتمعية من جهة، وكون هذه السلطة تعتمد أساساً على الثقافة الغربية الحداثية كأيديولوجيا للهيمنة من جهة أخرى. فعند النظر للأيديولوجيا كنظام من الرموز الثقافية التي تلعب البنى الرمزية وعمليات إنتاج المعاني دوراً مركزياً في إنتاج الفعل الأيديولوجي المهيمن، يمكننا فهم آلية عمل هذه الثقافة أيديولوجياً من خلال ما اقترح تسميته بالأيديولوجيا "الحاجزة" أو "السلبية"، ومفهوم الحاجزة يأتي من حقيقة كون الثقافة الشيعية التقليدية وإن كانت في حالة عداء مع النظام السائد، فإنّ عدائيتها تلك ساهمت في إطالة عمر هذا النظام والوضع القائم من خلال خلق حاجز – ومن هنا التسمية– أمام تكون وفعل

أيديولوجيات أخرى انقلابية. وفي هذا الإطار، يمكن موضعة العداء بين شريعتي وغالبية ممثلي المؤسسة الدينية. وأما صفة "السلبية"، فهي تتعلق بكون الفعل الأيديولوجي لهذه الثقافة يقوم بالمساهمة في شرعنة الوضع القائم من خلال قمع نشوء أيديولوجيات تعبر عن تهديد وتناقض حقيقي مع الوضع القائم.

ويتكامل مع هذه الرؤية للأيديولوجيا كنظام ثقافي تحليل غرامشي "للمعرفة الدارجة"، التي يعرفها كتراكم للمعارف الشعبية التي تشكل مرشداً للتعامل مع المواقف المختلفة، ورؤيته لها كمجال تنافسي بين الأيديولوجيا المهيمنة والأيديولوجيا المضادة للهيمنة، وبالتحديد فيما يتعلق بالأسلوب المقبول و"الشرعي" للحديث، وبالتالي إنتاج الأفكار في المجتمع. ويلعب التأويل دوراً محورياً في عملية إنتاجٍ الأفكار، وهنا يأتي دور مفهوم "التأويل النقدي" الذي يهدف أساساً إلى اكتشاف الأبعاد الأيديولوجية التي تحيط بعملية إنتاج المعاني والتفسيرات السائدة (للتشيع)، وبالتحديد رؤية ريكور لتأويل التراث كنقد أيديولوجي في حد ذاته.

هذه المقدمات تشكل الإطار العام لفهم مادة أو موضوع النقد عند شريعتي، وأما دور مفهوم النقد الداخلي فهو يتعلق "بالمنهجية النقدية"، وهي التعامل النقدي مع الأيديولوجيا–الثقافة من داخلها، وتقويضها من خلال إظهار فشلها في تحقيق ادعاءاتها. وبالعودة إلى نقد شريعتي للتشيع، فإن هذا النقد مبني بالأساس على مواجهة ادعاءات التشيع مع الحقيقة الاجتماعية لهذه الادعاءات، فالتشيع الذي نشأ كاحتجاج على السلطة السياسية لكونها غير شرعية وتمارس اللاعدالة الاجتماعية، أو "المظلوميات"، بالتعبير الشيعي التقليدي، هذا الادعاء (المفهوم) لا يتماثل –حسب شريعتي – مع التحقق الاجتماعي للتشيع المحافظ الذي يشكل تبريراً وشرعنة للسلطة السياسية واللاشرعية للنظام البهلوي أو غيره من الأنظمة.

الفصل الثالث

النقد الداخلي عند شريعتي:

التشيع في مواجهة ذاته

الفصل الثالث

النقد الداخلي عند شريعتي: التشيع في مواجهة ذاته

تقديم

يعتبر شريعتي التشيع الموجود – المنتشر انحرافاً تاريخياً عن التشيع الحق، وأن هذا التشيع السائد متصالح مع الوضع القائم ومشرعن له. ومن أجل توضيح ذلك، يقسم شريعتي تاريخ التشيع إلى مرحلتين: التشيعٍ كقوة معارضة سياسية وتمرد على الوضع القائم ويرتبط تاريخياً بالإمام علي بن أبي طالب، ويعتبر شريعتي هذا التشيع أنه هو "التشيع الحقيقي"، ويسميه شريعتي "التشيع العلوي" نسبة إلى الإمام علي، وتحول التشيع من حركة ثورية إلى حركة مضادة للثورة، حيث تحول فيها التشيع إلى حليف للسلطة من خلال مؤسسة رجال الدين الذين تحالفوا مع الطبقة الحاكمة، وقاموا بشرعنة النظام الملكي من خلال تزييف وعي الجماهير، هذه المرحلة ابتدأت بالعهد الصفوي، ومن هنا أطلق شريعتي مسمى "التشيع الصفوي" على هذا النوع من التشيع. ولكي يقوم شريعتي بإعادة اكتشاف الإسلام الحقيقي؛ أي التشيع العلوي، كان لا بد من إعادة قراءة للتاريخ والمفاهيم الشيعية، ومن أجل القيام بعملية القراءة هذه ابتكر شريعتي منهجية نقدية أسماها "منهجية معرفة الإسلام".

منهجية معرفة الإسلام: من الاجتهاد إلى التأويل

يقوم "منهج معرفة الإسلام" على منهجية تأويلية، وهذه التأويلية عند شريعتي تتأسس على كون العلاقة بين المفكر- العالم وموضوع البحث هي علاقة روحية وتعاطف فكري مع موضوع البحث، وكون المعنى و"الحقيقة" مستور ومخبأ وبحاجة إلى الغوص العميق للوصول إلى هذه المعرفة. فهذه المعرفة يشبهها شريعتي بفهم الناس وإدراكهم للشعر والفن، في مقابل فهم المختص الأكاديمي بالشعر والفن. وبناء على هذا المنهج المعرفي باستخدام "منهج معرفة الإسلام"، يصل شريعتي إلى فكرة مهمة في بنائه النقدي تتمثل في التفريق بين رؤية الإسلام كأيديولوجيا، في مقابل رؤية الإسلام كثقافة، فالإسلام كثقافة لا يقصد به شريعتي الثقافة بالمفهوم الأنثروبولوجي أو السوسيولوجي، وإنما الثقافة في هذا السياق بمعنى "الثقافة العالية"، ومن ضمنها العلوم الإسلامية، كعلم الكلام والتفسير وغيرها من العلوم، وأما رؤية الإسلام كأيديولوجيا، فهي فهم للإسلام كمدرسة فكرية وعقيدة، وحركة إنسانية تاريخية ذات رسالة أيديولوجيا، تقوم على السعي لتحرير الإنسان، وإقامة المجتمع على أسس من العدالة، وليس كمجموعة من المعارف الدينية التقنية والمتخصصة، فالإسلام كثقافة هو الإسلام كما يفهمه رجال الدين وعلمائه، وأما الإسلام كأيديولوجيا فهو الإسلام كما يفهمه المفكر والمثقف (Shariati, 2004).

وهذا التأسيس لشرعية المعرفة التي ينتجها المثقف أول من يستفيد منها شريعتي نفسه الذي اتهم عادة بكونه يفتقر إلى المعرفة الدينية "التقليدية، و" بالتالي لا يعتبر مؤهلاً للحديث عن أمور التشيع ودقائقه، ويبني شريعتي على هذا التفريق، تمييزه بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي، باعتبار الأول تعبيراً عن فهم أيديولوجي للإسلام، والثاني تعبيراً عن فهم ثقافي للإسلام، وأن لكلا الفهمين دوراً أيديولوجياً اجتماعياً. يعود هذا المنحى التأويلي عند شريعتي إلى تأثره بالمستشرق الفرنسي جاك بيرك، خلال دراسته في باريس، من خلال مفهوم "درجة

الدلالة " (degree of signification) عند بيرك، وقد فهم شريعتي مفهوم بيرك هذا بكونه يشير إلى العلاقة ما بين الكلمات والمعاني، فعلى الرغم من كون الكلمات لها معانٍ خاصة بها وملتصقة بها، فإن معاني الكلمات يمكن أن تتغير تحت ظروفٍ وأوقات مختلفة " (Rahnema, 2000: 126)، حيث يمكن أن تتحول، وهنا مثلاً يمكن تحويل معاني الكلمات من معانٍ سلبية تهدف للسيطرة والتزوير إلى معانٍ للثورة والوعي.

يمكن اعتبار "منهج معرفة الإسلام" نوعاً من التنظير المعياري الذي يشكل أحد مكونات النظرية النقدية، حيث أن المكون المعياري يمثل إحدى نتائج نقد الوضعية والإمبريقية والتفريق ما بين العقلانية والعلمية. فالنظرية النقدية تهتم بالإجابة عن أسئلة من نوع ما هي العدالة والحرية والمساواة؛ أي أسئلة ذات طبيعة معيارية قيمية (Morrow, 1994: 50-52). يشير شريعتي في منهج معرفة الإسلام إلى البناء الأيديولوجي للإسلام بكونه مدرسة فكرية ("مكتب" حسب تعبير شريعتي)، التي يعرفها بكونها "مجموعة متناسقة من المفاهيم الفلسفية والمعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية ومناهج عملية مترابطة فيما بينها، وتشكل جسماً متحركاً وحيوياً" (Shariati, 2004). وأما عن بنية هذه المدرسة الفكرية (مدرسة أيديولوجيا) فتتكون من الرؤية الكونية التي تشكل بنية تحتية لكل من الأنثروبولوجيا الفلسفية وفلسفة التاريخ والسوسيولوجيا، وأما تعريف الرؤية الكونية (world view) فهي فهم الإنسان للوجود، ويضرب شريعتي مثلاً عن علاقة الرؤية الكونية بالأيديولوجيا من شعر حافظ:

"بما أن مصيرنا قد قرر في غيابنا (الرؤية الكونية) وكان هذا المصير غير محبوب من قبلنا، فلا تشكو (الأيديولوجيا)" (Shariati, 2004).

التوحيد كرؤية للعالم والحياة

يعتبر التوحيد عند شريعتي مفهوماً مركزياً في البناء الأيديولوجي لأنه يحدد كلاً من فلسفة التاريخ، والأنثروبولوجيا الفلسفية، والسوسيولوجيا، فالتوحيد عند شريعتي هو وحدة ما بين الحب

والمعرفة، وهو منهجية للمعرفة تجمع بين روحية باسكال وعقلانية ديكارت، وبهذا فإن هذه الرؤية التوحيدية لا تفصل بين الجانب الروحي والعقلاني للمعرفة الإنسانية. والتوحيد عند شريعتي هو الحالة الطبيعية الأولى الفاضلة للإنسانية التي سبقت الشرك (تعدد الآلهة)، وهذا على العكس من نظريات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا الدينية التي ترى في التوحيد تطوراً لاحقاً على العقائد الدينية التي ابتدأت بالآلهة المتعددة، ومن ثم انتقلت إلى التوحيد. ولدى شريعتي، يتعدى التوحيد بعده اللاهوتي والميتافيزيقي المتمثل بوحدانية الله إلى تشكيله لرؤية للعالم والحياة ذات بعد إدراكي وأداة لتحليل ونموذج مثالي، وكما التوحيد يتجاوز معناه التقليدي- وكذلك المقابل والنقيض للتوحيد أي الشرك يتجاوز معناه التقليدي- ليصبح له بعد إدراكي يتمثل برؤية العالم متنافراً ومتجزئاً، فالتوحيد هو وحدة الأطروحات الثلاث (الله، والطبيعة، والإنسان) هذه الوحدة تتمثل في وحدة الاتجاه والإرادة والروح والحركة (Shariati, 1979: 82).

وأما فيما يتعلق بالتوحيد كنظرية في المعرفة، فيستخدم شريعتي الجدال الفيزيائي حول أولوية الطاقة أو المادة في الفيزياء النظرية، حيث يرى الماديون أولوية المادة، وأن الطاقة هي النتاج والصورة المتحولة عن المادة، مقابل الذين يرون أن الطاقة هي المادة الأولية والأبدية للوجود، وما المادة عندهم إلا تعبير مكثف عن الطاقة. وهنا يشير شريعتي إلى رأي اينشتاين الذي يرى أن المادة والطاقة يتبادلان الهيئة والظهور، ويشكلان تجلياً لوجود ما فوق طبيعي، وهنا تكون الرؤية التوحيدية للمعرفة بوحدة اللامرئي والتبدي اللذين لا يمكن الفصل بينهما، ليصل بذلك شريعتي إلى منهج ظاهراتي في المعرفة، فالعالم الظاهر مجموعة من الإشارات (الآيات) والعادات (السنن) والحقيقة المطلقة وجوهر العالم خارج نطاق إدراكنا، وما نحن قادرون على إدراكه لا يتعدى الظهور المتبدي لحواسنا، والقرآن بحسب شريعتي يعطي قيمة إيجابية للظواهر، فلا يعتبرها تخيلات ولا ستاراً تغطى به الحقيقة. إن العلوم، ومن

ضمنها العلوم الاجتماعية، تتعامل مع الإشارات وآثار الوجود وليس الوجود نفسه، والقرآن الكريم، حسب شريعتي، يعتبر كل الحوادث والأشياء والعمليات في هذا العالم هي إشارات، وفي التوحيد لا يوجد تناقض وفصل بين الإنسان والطبيعة والروح والجسد، وهذا العالم وما يليه. التوحيد لا يقبل التناقضات القانونية والطبقية والاجتماعية والسياسية (Shariati, 1979: 82 - 87).

الرؤية التوحيدية في بعدها الاجتماعي ترى المجتمع لا طبقي تغيب عنه العنصرية، وذلك اتساقاً مع البعد الميتافيزيقي للتوحيد المتمثل بوحدانية الله، على النقيض من الشرك (الآلهة المتعددة) الذي يؤسس للشرك المجتمعي الذي يتمثل بالمجتمع الطبقي والعنصرية الذي يرى شريعتي فيهما تعبيراً عن تعدد الآلهة والصراع فيما بينها. والرؤية التوحيدية تحرر الإنسان من الهيمنة الاجتماعية، وتربطه بالقوة الكونية وهي [الرؤية التوحيدية] بذلك دعوة للثورة والتمرد ضد القوى المزيفة. **وبهذا، فإن "سوسيولوجيا الشرك" تحليل نقدي واقعي للمجتمع الحالي** الذي يعيش الحالة المنافية لليوتوبيا؛ أي المجتمع التوحيدي؛ أي المجتمع المبني على الرؤية الكونية للتوحيد، فالإنسان الحديث –المعاصر كائن مغترب لكونه قد جرد من التوحيد، وسوسيولوجيا الشرك تقدم نقداً أيديولوجياً لدين الشرك، دين الخداع والشرعنة (Shariati, 1979: 33 - 32).

الأنثروبولوجيا الفلسفية عند شريعتي

إن من المكونات الفلسفية التي تشكل قاسماً مشتركاً للنظريات الاجتماعية بأيديولوجياتها المختلفة، احتواء هذه النظريات على مفهوم وتعريف للطبيعة الإنسانية، هذا إذا ما استثنينا بعض منظري تيار المابعد حداثي. ولعل التأثير الفلسفي الطاغي على رؤية شريعتي للطبيعة الإنسانية يعود للفلسفة الوجودية عند سارتر، وذلك بالرجوع إلى انحياز الوجوديّة لفهم راديكالي للحرية المتاحة للفاعلين (Morrow, 1994: 128). وقد اعتبر

شريعتي أن الوجودية تتفوق على غيرها من الفلسفات الغربية لكونها ذات إيمان راسخ بحقيقة كون بني الإنسان أحراراً، وأنهم مسؤولون عن أفعالهم، وأسياد في تكوين جوهرهم الإنساني. فالإنسان عند شريعتي مسؤول عن قدره ومصيره حيث خلق الله الإنسان حراً وعالماً ومبدعاً، وبكونه يتمتع بهذه الصفات، فالإنسان عند شريعتي ليس كائناً حقيراً عليه أن يشعر بالدونية أمام الله، بل هو في موضع الشريك والصديق لله، وحامل أمانته على الأرض. والإنسان ذو بعدين؛ فهو مخلوق من الطين والروح الإلهية، وهذه الطبيعة المزدوجة تمنح الإنسان الخيار والحرية للتعالي نحو روح الله، أو الانحطاط نحو الطين، وبهذا يكون مقرراً لمصيره. والإنسان ثائر ومتمرد في جوهره اعتماداً على تمرده على أمر الله في بداية الخلق، ومن ثم طرده من الجنة (Shariati, 1979: 88).

مفهوم السوسيولوجيا عند شريعتي

لا يفرّق شريعتي في مفهومه للسوسيولوجيا بين النشاط المعرفي لدراسة المجتمع من جهة، والالتزام الأيديولوجي والممارسة السياسية من جهة أخرى. فدراسة المجتمع عند شريعتي تهدف للوصول إلى تحقق الرؤية المثالية للمجتمع كما تقدمها المدرسة الفكرية (Shariati, 2004). ويورد شريعتي تأريخاً للسوسيولوجيا في سياق نقده للاتجاه الوضعي في العلوم الاجتماعية. فسوسيولوجيا القرن التاسع عشر كانت ذات طابع أيديولوجي واضح، هذا الطابع بدأ يخبو، وذلك مع تبلور الاتجاه العام الذي يدعو إلى الفصل ما بين الأيديولوجيا والعلم، وتمّ إبعاد السوسيولوجيا عن أي نوع من أنواع الالتزام، وذلك من خلال تحديد لمجالها المعرفي المتمثل في دراسة الحقائق دون الالتفات إلى الأحكام القيمية.

والسوسيولوجي الملتزم عند شريعتي لا يمكن أن يكون موضوعياً ومنفصلاً شعورياً عن موضوع بحثه ودراسته، ويورد شريعتي المثال التالي لتوضيح رؤيته فيما يتعلق بالالتزام عند السوسيولوجي،

فعالم الاجتماع الباحث في السوسيولوجيا التاريخيّة، وعند تحديده للتفاوت الطبقي موضوعاً للدراسة، فإذا ما وجد شواهد تاريخية على هذا التفاوت الطبقي، فهذا يدعم رؤية المجتمع كساحة للصراع الطبقي، وإذا لم يجد مثل هذه الشواهد، فإنه يبرر وجود هذا التفاوت. فالأيديولوجيا مثل "النظارات" الملونة، تمنح الإنسان العالم القدرة على رؤية جوانب معينة للمجتمع، وتحجب عنه رؤية جوانب أخرى (شريعتي، ٢٠٠٤).

هذا التأكيد على تخليص العلوم الاجتماعية من البعد الأيديولوجي، جعل هذه العلوم تتحول إلى اسكلوكتية جديدة بعيدة وغريبة عن النسيج المجتمعي، وبعيدة عن حياة الناس، وغير قادرة على نقد الحاضر الاجتماعي، وبالتالي سلبت القدرة على المساعدة في تقديم حلول لمشكلات هذا العالم، وهذا بدوره تسبب في تراجع وعي الناس الاجتماعي الذي كان يمكنهم من تحديد وفهم مسببات مآسيهم السابقة والحاضرة. وبالنتيجة، أصبح الناس فرائس سهلة للتلاعب بعقولهم وخداعهم بهذا، وتحت شعار "الموضوعية" تحول علماء الاجتماع والتاريخ لأدوات في أيدي القوى المسيطرة في المجتمع أعداء الناس، والعلم الحديث تحول إلى خادم للرأسمالية، وتحول علم الاجتماع الحديث إلى الأكاديمية التي تمارس خلف الأبواب المغلقة بعيداً عن المجتمع، وأصبحت السوسيولوجيا وسيلة لإشباع الرغبات النفسية للأساتذة، وتسلية للطلاب هذا في أحسن الأحوال، وأما في أسوئها، فالسوسيولوجيا شريك كامل عبر المؤسسات البحثية في خداع الجماهير في المجتمعات الغربية، ونهب الأمم في المجتمعات الشرقية (Shariati, 2004).

فلسفة التاريخ عند شريعتي

إن من أهم المكونات للنظرية الاجتماعية بتنويعاتها المختلفة، رؤيتها للتاريخ وحركته، ومحاولة وضع قوانين تحكم هذه الحركة، وهو ما يعبر عنه بفلسفة التاريخ، وكذلك بلورة مفهوم فلسفي للإنسان ودوره في حركة التاريخ، وهو ما يعرف بالأنثروبولوجيا الفلسفية. وهذان

المكونان يمثلان أكثر مكونات النظرية الاجتماعية تأدلجاً ومعيارية. ويرى شريعتي أن "الدين يشكل بعداً داخلياً للطبيعة الإنسانية، هذا البعد الداخلي الذي يدفع ويحرك الإنسان نحو الحرية والوعي والإبداع" (شريعتي، ١٩٩٨). ولكن عبر التاريخ، تحول الدين إلى العدو الأول للإنسان في بحثه عن الحرية والوعي والإبداع، وذلك عبر جهود معادية للإنسانية من خلال تشويه وتحوير الأبعاد الإلهية والوظيفة الإبداعية للدين، وبالتالي انقلب الدين من محرر للإنسانية من سجنها الروتيني والبيولوجي، للوصول به إلى حالة من السمو والتعالي. انقلب الدين إلى وظيفة تخديرية ووسيلة إلى شرعنة الوضع القائم والنظام الاجتماعي الراكد، وذلك من خلال دور رجال الدين المزورين الذين عملوا على حبس الدين وقصره على البعد الآخروي؛ أي ما بعد الموت.

أما بالنسبة للإسلام بالتحديد، فإن شريعتي رأى فيه "الثورة الأعظم في تاريخ البشرية"، حيث كان هدف النبي محمد (ص) تخليص المجتمع الإنساني من الشرك (تعدد الآلهة)، المتمثل اجتماعياً بالتفاوت الطبقي والعرقي، وغيرها من الفروقات التي صنعها البشر بأيديهم. ولم يسلم الإسلام من مسيرة التشويه والتحوير، وذلك بعد وفاة الرسول (ص)، وبالتحديد على يد الأمويين الذين ساهموا بشكل فاعل في تحويل الروح الثورية للإسلام إلى أيديولوجيا مشرعنة لاستمرار حكم السلالة الأموية، وبهذا تستمر المسيرة التاريخية لمعركة الدين ضد الدين: دين الشرك (تعدد الآلهة)، دين النخبة المسيطرة ومصالحها، دين التوحيد، دين النقيض لدين الشرك وتمظهراته الاجتماعية (Shariati, 1979: 109 - 108).

وحركة التاريخ كما يراها شريعتي ذات معنى وهدف وليست عشوائية وليست منفصلة عن تاريخ الإنسان فهي تمثل وتجسد حركة الإنسان وسعيه نحو تجدد وجوده وتكوين جوهره الإنساني. وللتاريخ عند شريعتي وجود موضوعي خارج الذاتية الإنسانية

وفي حركته ابتداء في نقطة معينة، وبالتالي يجب أن ينتهي عند غاية أو نقطة ما، فالتاريخ عند شريعتي تدفق للأحداث لا ينقطع، وحركته محكومة بتناقض جدلي وصراع مستمر، وهذا التناقض ابتدأ مع بدء الإنسانية، ومجموع أحداث هذا الصراع هي التي تشكل التاريخ، والصراع والتناقض بين ابني آدم قابيل وهابيل اللذين يمثلان حسب شريعتي جبهتين متناقضتين ومتواجدتين باستمرار على طوال التاريخ، وهما جبهة الحاكم والمحكوم ،والعدالة والاستغلال، بالإضافة إلى كونهما يمثلان نمطين للملكية؛ هابيل الاشتراكية البدائية، وقابيل الملكية الفردية والاحتكار. ويشكل مقتل هابيل على يدي قابيل ذروة هذا الصراع ونهاية حالة الاشتراكية البدائية، واختفاء النظام الإنساني الأصلي للعدالة الاجتماعية. وهذا أيضاً بداية صراع الدين ضد الدين: دين التوحيد ودين الشرك، دين التوحيد الذي يمثل أيديولوجيا هابيل الذي يتعدى مفهوم الوحدانية فيه من عبادة إله واحد إلى قيام المجتمع الواحد الذي تسوده المساواة والعدل، ضد دين الشرك الذي يتجسد اجتماعياً بالتعدد الاجتماعي: تعدد الطبقات والاستغلال (Shariati, 1979).

وتستمر حركة التاريخ هذه المبنية على الصراع والحركة والتناقض الجدلي حتى الوصول إلى الثورة الحقيقية، التي تنهي حالة الصراع هذه. وأما عن دور الإنسان في حركة التاريخ، فإن الإنسان عند شريعتي عليه القيام بتسريع حركة التاريخ هذه، وذلك بالاستناد إلى المعرفة والعلم (Shariati, 1979: 87 - 82).

إنّ أحد الأبعاد الأساسية في الرؤية الجدلية لحركة التاريخ عند شريعتي، يتمثل في التناقض والصراع بين دين التوحيد ودين الشرك. هذا الصراع الذي لم يتم حسمه ويتكرر حدوثه، فالمعارك الأيديولوجية كانت دوماً معارك الدين في مواجهة الدين. وبناءً على تحليله لتاريخ الأنبياء، فإن العقبة الأهم أمام جهودهم الإصلاحية كانت تتمثل في الدين (المرتبط بالوضع القائم) وليس العداء من خارج الدين.

نظرية الدين ضد الدين عند شريعتي

يتأسس النقد الداخلي للتشيع والمقابلة بين التشيع العلوي والتشيع الصفوي عند شريعتي على رؤيته وتحليله لتاريخ الأديان، حيث قام بدراسة كل الديانات التوحيدية، إضافة للبوذية والزرداشتية، واستنتج شريعتي من هذه الدراسة **أن الدين كان دائماً في حالة صراع وتناقض ليس مع اللادين وإنما مع دين آخر** (Shariati, 2000: 19)، وأن الدين كان دائماً تعبيراً وأداة للصراعات المجتمعية؛ أي كان دوماً ذا دور اجتماعي. وبناءً على هذه الرؤية لتاريخ الدين ودوره الاجتماعي، يرى شريعتي أن الدين إما أن يقوم بوظيفة الأيديولوجيا المحركة للثورة للوصول للعدالة والمساواة، وإما أن يقوم بوظيفة تبرير السيطرة والاستغلال في المجتمع، فعبر التاريخ كان ظهور الأنبياء ضمن ثورات دينية ضد الدين المؤسس الحاكم، وبالتالي فإن هذا الظهور كان تعبيراً عن ثورة اجتماعية جذرية، حيث أن الدين الثوري يمثل نفياً ونقيضاً للدين المشرعن في كل بعد من أبعاده.

خلال التاريخ، فإن دين الشرك تواجد بشكل ملازم وبشكل موازٍ لدين التوحيد، وعبر التاريخ لم ينته دين الشرك هذا إلى يومنا هذا، فالتوحيد بالإضافة إلى بعده الميتافيزيقي من حيث الإيمان بالله، فانه، حسب شريعتي، يحوي بعداً دنيوياً ومادياً يتمثل في وحدة الإنسانية المتمثلة في العدالة والمساواة بين البشر جميعاً. ويشير شريعتي إلى كون القوة المضادة للتوحيد بمعناه العام تتشكل بالأساس من قوى "الشرك الديني"، وليس من قوى الإلحاد أو اللادين، ويستشهد على هذا بالرجوع إلى تجربة النبي موسى، حيث كان في مواجهة دعوته التحرريّة كل من "السامري" وهو واعظ ورجل دين، بالإضافة إلى "بلعم" الذي كان من كبار الكهنة. وفي التجربة الإسلامية، فإن محاربة الإسلام كانت تحت شعار ديني: الشرك ضد التوحيد: الدين ضد الدين، وذلك من قبل قريش، وفيما بعد الدين ضد الدين: بنو أمية وعلي بن أبي طالب. ويفرق شريعتي بين الدين الثوري الذي يمنح المؤمن به

القدرة على نقد الحياة في كل أبعادها المادية والروحية والاجتماعية، ودين الشرعنة الذي تتركز جهوده في شرعنة الوضع القائم والدفاع عنه من خلال استخدام المعتقدات الغيبية التسليمية، وبالتالي، وباسم الدين، يدفع الناس للإيمان بكون الحالة الاجتماعية الراهنة لا مفر منها، لأنها تعبير عن إرادة الله وقدره اللذين لا انفكاك لهما. ويشير شريعتي إلى أن أهم تبعات القدرية إلغاء مسؤولية الإنسان في اختيار وضعه التاريخي والتأثير عليه (Shariati, 2000: 29 - 24).

يرى شريعتي أن منشأ دين الشرك وأساسه هو منشأ اقتصادي يتعلق تحديداً بملكية الأقلية مقابل الأغلبية المستغلة، وبسبب هذا الوضع الاقتصادي وحفاظ هذه الطبقة المالكة على تفوقها وتميزها، فإنها تستخدم الدين (دين الشرك) من أجل الحفاظ على مصالحها وديمومة وضعها، وذلك من خلال إشاعة مفهوم القدرية الذي بدوره يشيع حالة من التخدير والاستسلام الداخلي وإلغاء المسؤولية في المجتمع. وآلية عمل "دين الشرك" تقوم على بعدين: ظاهر ومستور، فالبعد الظاهر هو العبادة، والبعد المستور يراه شريعتي أكثر خطورة، وهو الشرك المتخفي بقناع التوحيد، فعندما يُحسم الصراع المجتمعي لصالح دين التوحيد ويهزم "دين الشرك"، فإنّ الدين المهزوم يستمر بدوره من خلال تحول رجال الدين إلى كهنوت للدين الجديد: دين التوحيد، وذلك من أجل محاربة وتخريب للدين من داخله" (Shariati, 2000: 36).

"التشيع العلوي" و "التشيع الصفوي": التشيع في مواجهة نفسه

على الرغم من أن شريعتي في كتاباته الغزيرة لا يذكر مفهوم النقد الداخلي صراحة، والإشارة الوحيدة إلى مدرسة فرانكفورت ومنظريها التي قدر لي أن التقطتها، هي إشارته إلى كتاب هربرت ماركوزه **الإنسان ذو البعد الواحد**، فإن القارئ لأعمال شريعتي وكتاباته يرى تقاربا أو تجاذبا (affinity) بين كتاباته الاجتماعية والسمات الأساسية للنظرية النقدية، وذلك من حيث الاعتماد على منهجية تأويلية لدراسة المجتمع

ونقد المنهج الوضعي، بالإضافة إلى ارتباط النظرية النقدية بنوع من التنظير المعياري كأساس للنقد الاجتماعي، وتقديم آفاق تحررية للمجتمع (Benhabib, 1986: 1- 15).

أما فيما يتعلق بالتحديد بإستراتيجية النقد الداخلي كما تبلورت واستخدمت عند مدرسة فرانكفورت، ومدى مشروعية مقاربتها بمشروع علي شريعتي النقدي، فإن شرعية هذه المقابلة تنبع من التشابه العام بين كل من أعمال شريعتي وأعمال منظري النظرية النقدية، وإشارة بعض الكتابات التي تناولت النظرية النقدية والنقد الداخلي إلى وجود تشابه بين هذه المدرسة وبعض التمظهرات النقدية المحلية، وبخاصة لاهوت التحرر في أمريكا اللاتينية، ورؤية سوزان بك مورس لكتابات بعض المفكرين في المجتمعات الإسلامية كنوع من النقد الداخلي الذي يستند إلى الإسلام كمعيار لنقد الأيديولوجيات الإسلامية، فيما يشابه النقد الذي وجهه المدافعون عن العقل- في النظرية النقدية الغربية- " لعقلنة المجتمع " باسم العقل نفسه (Buck-Morss, 2003: 46 - 47).

إن المعنى العام والأساسي للنقد الداخلي هو استخدام فلسفة ما أو أيديولوجيا ما ضد نفسها، من خلال الكشف عن الفجوة والتباين بين الأفكار المدعاة والمؤسسة لها مع وظيفتها الفعلية في إعادة إنتاج القهر والاستغلال الفعلي، وهذا المعنى يمكن رؤيته وتشخيصه بوضوح في كتابات شريعتي، وبالتحديد مفهومه للتشيع العلوي والتشيع الصفوي والدين ضد الدين، وبشكل عام في كامل كتاباته النقدية المتمثلة في تحليله لدور الدين كأيديولوجيا للهيمنة.

منهجية التحليل النقدي الداخلي

النقد الداخلي هو إستراتيجية لممارسة نقد الأيديولوجيا لأجل تحقيق التحرر الإنساني، بحيث يتحول المجتمع الحالي إلى مجتمع يكون الإنسان فيه قادراً على إشباع حاجاته وقواه. ومن أجل فهم آلية عمل النقد الداخلي، يجب علينا أن نفهم أولاً الجذور المعرفية التي تؤسس له،

والمتعلقة أساساً برفض المنهج الوضعي لدراسة المجتمعات، وبالتحديد رؤية المجتمع الإنساني على أنه مجموعة من الحقائق والأحداث والمؤسسات المنفصلة بعضها عن بعض، وأن هذه الحقائق والمؤسسات الاجتماعية منفصلة عن معرفة ورؤية الناس لها، وكذلك على مستوى البعد المعرفي من حيث اعتبار المفاهيم المستخدمة في دراسة المجتمع مجرد أدوات نعرّفها بالطريقة التي نراها مناسبة، وكون المفاهيم المستخدمة في الدراسة وصفية بحته (التفريق بين الحقيقة والقيمة).

وبناءً على رفض الوضعية كمنهجية للدراسة الاجتماعية، فإن النظرية النقدية ترى أن معرفة الحقائق الاجتماعية تتشكل إلى حد ما بالعقائد والمعارف والمعايير الموجودة في المجتمع، ولا يمكن الفصل بين الحقيقة الاجتماعية والقيمة المرتبطة به (Geuss, 1998). ومن هنا، فإن المؤسسات الاجتماعية المختلفة (الدين مثلاً) يجب رؤيتها ضمن علاقتها بنموذج مثالي لها (مفهوم)، تحاول هذه المؤسسة الاقتراب من تحقيقه للوصول إلى تحقيق الحياة الجيدة. واكتشاف هذا المفهوم المثالي لا يتم إلا بجهد بنائي نظري معقد، يتطلب من الباحث الدخول إلى تاريخ المؤسسة ودراسة وتحليل الطرق التي فهم بها الناس في الماضي هذه المؤسسة، والآمال والقيم التي ارتبطت بها، وما آلت إليه هذه الآمال والقيم. وبالتالي، فإن الناقد الاجتماعي يختار مفهوماً لمؤسسة معينة ويحدده، ومن ثم يصادم ويواجه المؤسسة كما هي موجودة الآن مع هذا المفهوم المثالي، ونتيجة لهذه المواجهة تظهر انحرافات وفروقات ما بين الواقع والمفهوم المثالي (Held, 1980). ويمكننا رؤية نقد العقلنة كمثال على استخدام النقد الداخلي في النظرية النقدية، فالعقلانية التي تعيشها المجتمعات الأوروبية ليست إلا نسخة مشوهة من العقلانية الحقة، وقد أطلق على هذه العقلانية اسم "العقلانية الأداتية"، وهذه العقلانية الأداتية تلعب دوراً أيديولوجياً من حيث كونها تشرعن لحالة اللاعدالة والاستغلال الطبقي في هذه المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، من حيث أنها ترى في النشاط الاقتصادي في هذه المجتمعات نشاطاً "عقلانياً" من ناحية بحثه عن الوسائل الفعالة لتنظيم هذا النشاط، ومن

هنا الوصف بالأداتية، فالعقلانية بهذا المعنى تمثل انحرافاً واختلافاً عن مفهوم "العقل" القديم (الإغريقي) الذي كان يحوي بعداً معيارياً أخلاقياً؛ أي مفهوماً للحياة الجيدة، وبالتالي تحولت العقلانية من مصدر للتحرر الإنساني إلى وسيلة للسيطرة والهيمنة على الإنسان (Honneth, 2004: 343-350).

إن شريعتي، وبالاعتماد على الإستراتيجية النقدية نفسها –ولكن ضمن سياق ثقافي مغاير تماماً للسياق الثقافي للمجتمعات الرأسمالية المتطورة، وهو السياق الثقافي للمجتمعات الإسلامية المابعد كولونيالية– يقوم بتحليل لآلية شرعنة السلطة والسيطرة على الإنسان في إيران تحت حكم رضا شاه بهلوي، ويصل في تحليله إلى أن التشيع المشوّه الذي اسماه "التشيع الصفوي" هو المحور الأساس المشرعن لحالة السيطرة هذه، وباستخدام لإستراتجية النقد الداخلي يفرق شريعتي بين هذا التشيع المرتبط بشرعنة السلطة والتشيع الحقيقي (التشيع العلوي)، الذي يحتوي على كل إمكانيات السعي نحو العدالة والتحرر والمساواة الاجتماعية.

يمكن تحليل رؤية شريعتي للدور الذي يلعبه التشيع كأيديولوجيا للهيمنة في المجتمع الإيراني بالرجوع إلى مفهوم التأويل النقدي. فالتأويل النقدي يضع المعاني والتفسيرات السائدة للتشيع موضع شك، لأنها تلعب دوراً أيديولوجياً سلبياً يتمثل بشرعنة للسيطرة والهيمنة. وبالرجوع إلى نشأة التشيع الأولى، يقوم شريعتي ببناء نموذج مثالي (بحثياً ومعيارياً) للتشيع ويسميه التشيع العلوي، ومن المهم هنا التذكير بأن عملية بناء النموذج المثالي للتشيع هي عملية تركيبية – بنائية وسلبية من حيث أنه ليس المقصود بالبحث التاريخي ضمن إستراتيجية النقد الداخلي البحث عن الحقيقة التاريخية كما يقوم به عالم التاريخ، وإنما البحث التاريخي بمعنى استقصاء للمعاني التي أعطاها الناس للتشيع سابقاً. وهي سلبية بمعنى أن النموذج المثالي للتشيع هو ما ينافي صفات التشيع الحاضر وليس تحديداً لجوهر التشيع أو حقيقته، وهنا تكمن بنائيته.

يحلل شريعتي الأبعاد الاجتماعية–النفسية للثقافة الشيعية المسيطرة، وذلك بارتباطها بعلاقات القوة الاجتماعية وكونها تدخل ضمن نظامٍ السيطرة الاجتماعية والسياسية، وهذا ما يجعل هذه الثقافة تلعب دوراً أيديولوجياً حسب محددات جيدنز السابقة الذكر للأيديولوجيا. ويعتبر شريعتي أن التشيع يقوم بهذا الدور بطريقة خفية، ودون ربط مباشر بين التشيع والسلطة والهيمنة. وهذا يتضح من تحليله لآلية عمل دين الشرك الذي يعرفه شريعتي بكونه الدين المشرعن والمتواطئ مع الوضع القائم. فهو يلعب هذا الدور متخفياً بقناع التوحيد (Shariati, 2000). تتسق هذه الرؤية للوظيفة الأيديولوجيّة للتشيع عند شريعتي مع مفهوم الأيديولوجيا كنظام ثقافي يتكون أساساً من نظام من الرموز الثقافية التي تلعب دوراً ذا طبيعة إدراكية أساساً: يعمل على مستوى رؤية العالم وتفسيره.

إن ارتباط التشيع كأيديولوجيا الوضع القائم بالدولة الصفوية عند شريعتي ارتباط حقيقي ومجازي، فهو حقيقي من ناحية أن المدونات الشيعية الكبرى قد تمت كتابتها في هذا العصر، حيث كتابتها بروح دين السلطة، ويمكن اعتبار محمد باقر المجلسي وكتابه **بحر الأنوار** النموذج المثالي لأدبيات التشيع في هذه الفترة التي يرجع إليه شريعتي كثيراً في نقده للتشيع الصفوي. وأما مجازية هذا الارتباط، فلكون شريعتي يعيد كل جانب أو بعد سلبي للتشيع إلى هذه الفترة ويسميه باسمه.

يبدأ شريعتي في تحليله للتشيع الصفوي بالقول: " لا يوجد دين في تاريخ البشر حدثت مسافة بين واقعه الموجود وحقيقته الأولى بقدر الدين الإسلامي" (شريعتي، ١٩٩٦: ١١٧)، وهذه المسافة عنده هي المسافة التي تمثل التحول في التشيع من "فهم تقدمي للإسلام مضاد للأرستقراطية والطبقية والعرقية ... [وكون] التشيع حركة لمواجهة انحراف المسيرة الإسلامية عن أهدافها الاجتماعية المتمثلة بالعدالة والمساواة، من خلال التسلل الواعي وغير الواعي للعناصر العرقية والطبقية"، وصولا إلى "قبول الإسلام كإيمان غيبي وميتافيزيقي، ومنح الاستقرار للنظام الطبقي" (شريعتي، ١٩٩٦: ٦٤). ويبلور

شريعتي مجموعة من التمظهرات المرضية التي أصابت التشيع بتحوله التاريخي هذا، ويعزي إليها دائماً دوراً أيديولوجياً مشرعناً للوضع القائم، ومن هذه التمظهرات:

أولاً: العدل والإمامة

يؤكد شريعتي أن التشيع نشأ كحركة اعتراض اجتماعي–سياسي ضد الظلم الاجتماعي (اللامساواة والاستغلال)، وضد الاستبداد السياسي، ولهذا استند التشيع إلى مبدأين، "العدالة" و"الإمامة". فـ"العدالة" عدالة توزيع الثروة داخل المجتمع ومحاربة التفاوت الطبقي، والعدالة تعبير اجتماعي عن عدالة الله الذي خلق هذا العالم والوجود تجلياً لإرادته، وبالتالي فإن المجتمع الذي لا يقوم على العدل "يكون مجتمعاً مريضاً مضاداً لله وللدين ومضاداً للتشيع". ومن هنا يتسق مفهوم الإمامة مع العدل، "فالإمامة" لتغيير نظام الحكم في المجتمع واستبداله "بقيادة ثورية إنسانية" لقيادة الناس نحو بناء مجتمع يجسد الدين الذي يقوم على العدل.

الذي حدث لهذين المفهومين أن العدل تحول إلى بحث فلسفي وميتافيزيقي يتعلق بصفات الله، حيث أبعد مفهوم العدالة عن المجتمع والسياسة، وأما الإمامة فتحولت إلى الإيمان باثنتي عشرة شخصية مقدسة وخارقة، تحتكر العلاقة المباشرة مع الله، فهم وسطاء بين الناس والله (شريعتي، ١٩٩٦). وبالتالي، أصبح للأئمة صفات خارقة: فالإمام علي قام بتمزيق أفعى هرب منها أهل مكة وهو رضيع في بيت أبي طالب، والإمام الرضا يستطيع أن يحول رسماً للأسد إلى أسد حقيقي ويجعله يفترس أعداءه (شريعتي ١٩٩٦).

ثانياً: الانتظار

يعتبر شريعتي أن الإيمان بالغيبة (غيبة الإمام المهدي الإمام الثاني عشر) أسس لمجتمع سكوني ومستسلم لكل أنواع الظلم والاستبداد، فما دام الإمام العادل (المهدي) غائباً فلا يملك المجتمع سوى الدخول في حالة

الانتظار: انتظار عودته إلى المجتمع لإقامة العدل فيه. ففي عصر الغيبة الكبرى التي تبدأ من القرن الثالث الهجري وتدوم إلى ما شاء الله، يعيش الشيعي بفلسفة مذلة ولا إنسانية ومعارضة للمسؤولية الاجتماعية. والإيمان بالغيبة، والإيمان بالانتظار، والإيمان بمخلص غائب، هو أقوى سلاح للدفاع عن الوضع الراهن وقبوله مهما كان فاسداً، بل إن الناس يرون في الفساد والظلم المجتمعي وانتشارهما من الأمور التي تقرب رجوع المخلص المنتظر وظهوره. وللغيبة الكبرى علاقة بمفهوم آخر في التشيع، وهو "التقليد"، فبما أن الإمام الغائب مركز السلطة السياسية والفقهية وصاحبها، فعلى الشيعي الرجوع إلى الأحاديث المروية عنه، وعليه أن يختار فقيهاً يقلده، وبهذا تم التأسيس للسلطة المعرفية للمؤسسة الدينية، تجاوزت الصلاحيات الفقهية إلى سيطرة دينية معرفية كاملة، والانتظار بهذا المعنى يسميه شريعتي الانتظار السلبي.

وأما حقيقة مفهوم الانتظار فهو عند شريعتي نوع من الإيمان بالحتمية التاريخية لانتصار العدالة وقيام الثورة الإسلامية العالمية التي ستقوم ببناء المجتمع الإنساني على أسس العدالة والحرية والمساواة، والانتظار هو فلسفة لرفض الواقع الراهن، والانتظار يمنح البشر مفهوماً يوتوبياً للمستقبل، وأن هنالك ما يستحق توقع حدوثه. ويورد شريعتي مقولة لسان سيمون "مع الأسف أن الإنسان اليوم في الحياة الاستهلاكية الدنسة ضيقة الأفق عابدة الحاضر السائد في الغرب، لا ينتظر أي شيء قط إلا المترو"، والانتظار بهذا المعنى عند شريعتي يعني أن يكون الإنسان دوماً مستعداً للمعركة، وهو نوع من التفكير السلبي الرافض للواقع.

ثالثاً: الزهد والتقشف

يعتبر شريعتي أن الاتجاه إلى الاهتمام بما بعد الموت وإهمال الحياة ما قبل الموت هو خديعة من قبل المتحالفين مع طبقة "كانزي الذهب"، فباسم الدين (الزهد) دفعوا إلى تحمل الناس لمصيرهم التعس والصبر

عليه، فالدين التخديري الذي ينسيك الدنيا ويهدمها حتى تكون حياتك في الآخرة عامرة، ويبرر الفقر والجوع على أساس أن الجائع حبيب الله وأن الرسول (ص) كان يربط بطنه بحجر من شدة الجوع، فعلى جياع العالم أن يكونوا شاكرين في جوعهم، وأن يكونوا ممتنين لأولئك الذين كانوا سبباً في جوعهم، ولسان حال هؤلاء "ألق اللقمة التي في يدك لتحصل في الآخرة على لقمة ألذ" (شريعتي، ١٩٩٦: ٦٣).

وأما الزهد "الحقيقي" -حسب شريعتي- فهو نوع من التقشف الثوري ونزعة مضادة للاستهلاك والحاجات الكاذبة، والزهد بهذا المعنى عند شريعتي هو من الضرورات النفسية للثائر الاجتماعي لضمان بقائه "إنساناً ووفياً" وصموده وعدم انحرافه. فعلى الثائر الاجتماعي -حسب شريعتي- أن "يقيم حياته على مبدأين سلبيين حتى تبقى حياته الاجتماعية والعقائدية راسخة [وهذان المبدآن]: ألا يملك شيئاً حتى لا يتحول إلى محافظ من أجل أن يحافظ عليه، والثاني ألا يكون راغباً في شيء حتى لا ينزلق من أجل كسبه (شريعتي، ١٩٩٦: -١٠٣ ١٠٤).

ويستمر شريعتي في بناء ثنائيته النقدية بالتعرض إلى مجموعة كبيرة من المفاهيم العقائدية للتشيع، ويقوم بإعطائها طابعاً مثالياً، ومن ثم مواجهتها مع الواقع ليصل إلى الفجوة ما بين هذه المفاهيم وصورتها المعاشة.

الخاتمة

الخاتمة

لقد تبلورت الفكرة الأولية لهذه الدراسة بمحض المصادفة عندما كنت أطالع في أحد الكتب التي تقدم استعراضاً للمنهجيات البحثية للنظرية النقدية، وكان من ضمن هذه المنهجيات النقد الداخلي الذي شكل المنهجية الأساس لنقد الأيديولوجيا الرأسمالية–الليبرالية لفترة طويلة عند منظري النظرية النقدية، وكان مما أثار اهتمامي كون هذه المنهجية تتعامل بالنقد مع الأيديولوجيا والثقافة السائدة من الداخل، وبالتالي رأيت فيها أملاً لتطوير سوسيولوجيا ناقدة للمجتمعات الإسلامية، بما يتوافق مع ثقافة هذه المجتمعات وشخصيتها التي تعاني –أي هذه المجتمعات– من إشكالية عدم فاعلية السوسيولوجيا الأكاديمية في دراستها لكونها متهمة دوماً بكونها غريبة عنها.

وأما السبب الثاني لاهتمامي بالنقد الداخلي تحديداً، وبالنظرية النقدية بشكل عام، فيتعلق بالنقد الموجه للاتجاه الوضعي في النظرية الاجتماعية، هذا النقد الذي يرى في الوضعية ذات دور أيديولوجي يتمثل بمساندة الوضع القائم، وذلك عبر تغييب الإطار الأيديولوجي، من ثم الممارسة السياسية عن البحث الاجتماعي، وما ترتب على هذا النقد من الاعتراف "بالمكوّن المعياري" كمكون شرعي في النظرية الاجتماعية، هذا المكوّن الذي يشمل الفلسفة السياسية والأنثروبولوجيا الفلسفية، والذي يشكل معياراً وموقعاً يتم توجيه النقد الاجتماعي بالاستناد إليه.

وبناء على ما تقدم، حاولت تقديم قراءة لأعمال شريعتي، وبالتحديد نقده للتشيع كثقافة وأيديولوجيا سائدة من خلال الاستفادة من مفهوم النقد

الداخلي عند النظرية النقدية، وربما كان السؤال الأهم لهذه الدراسة هو: هل يمكن اعتبار نقد شريعتي للتشيع بمثابة نقد داخلي كما تمت بلورة هذا المفهوم في النظرية النقدية؟ وللإجابة عن السؤال كان لا بد من تقديم استعراض للتعريفات والجوانب المختلفة لهذا المفهوم، التي يمكن تلخيصها بكون النقد الداخلي هو مواجهة الأيديولوجيا السائدة مع ذاتها، وبالتالي الكشف عن التناقضات الداخلية من خلال تحليل نقد المفاهيم والمعايير المؤسسة للواقع، ومن ثم تعرية وكشف ما تستره وتخفيه هذه المفاهيم والمعايير ودورها الأيديولوجي. وتتم ممارسة النقد دوماً من الداخل، وذلك لتجنب الادعاء بكون المعايير المستخدمة في عملية النقد تفرض معايير غير ملائمة وخارجيّة عن موضوع النقد، ونتيجة لعملية النقد هذه، يتم التوصل إلى فهم جديد لموضوع النقد، وفهم جديد للتناقضات الموجودة والإمكانيات الكامنة غير المستغلة لهذه المفاهيم.

وهذه الرؤية للنقد الداخلي تماثل إلى حد بعيد ما قام به شريعتي من نقد للثقافة الشيعية ودورها الأيديولوجي المساند للوضع القائم وإعادة إنتاجه، حيث عمل شريعتي على تقديم تحليل لمفردات هذه الثقافة، من خلال إبراز البعد الأيديولوجي لها، الذي يمكن تلخيصه بالارتكاز على إيجاد حالة من السكون والاستسلام المجتمعي للوضع القائم، والارتهان إلى حالة الانتظار للمخلص (المهدي)، وبالتالي إلغاء أي دور للفعل الإنساني في السعي نحو التغيير والانعتاق، وهذا ما أسماه شريعتي بـ"التشيع الصفوي" في مقابل "التشيع العلوي" الذي يمثل الأيديولوجيا المضادة للهيمنة، والداعية إلى مسؤولية الإنسان الكاملة عن وضعه التاريخي.

وبناءً على هذه الملاحظات العامة حول النظرية النقدية، وجدت أن أعمال شريعتي تتشابه بشكل كبير مع هذه النظرية، من حيث كون شريعتي قدم نقداً حثيثاً للأيديولوجيا الدينية المتمثلة في التشيع السائد في المجتمع الإيراني من داخل المنظومة الأيديولوجية نفسها، وكان هذا

الميل نحو النقد الداخلي لشريعتي مبنياً على مقدمات منطقية بالنسبة لشريعتي. فقد أدرك شريعتي، بعين الباحث الاجتماعي القريب من المجتمع، دور التشيع في الحياة الاجتماعية الإيرانية، ومدى تغلغله في البناء النفسي والثقافي للإيرانيين، ومن هنا رأى الفشل الذريع الذي منيت به الحركات الأيديولوجية المناوئة للتشيع، وبخاصة اليسار الإيراني الذي بقيت أطروحاته نخبوية وغير ذات تأثير جدي في المجتمع الإيراني.

وثانية هذه المقدمات رؤية شريعتي لدور التغريب الثقافي الذي ارتبط بالاستعمار الأوروبي لآسيا وأفريقيا. وضمن هذا الإطار، كان اهتمام شريعتي بأعمال فانون وترجمته **معذبو الأرض** للغة الفارسية، وكان من المنطقي بالنسبة لشريعتي وجوب "العودة إلى الذات" من أجل مقاومة ثقافة التغريب الملازمة للاستعمار. ولعل العرض الذي يقدمه أبو الحسن بني صدر للنقاشات التي كانت دائرة بينه وبين علي شريعتي في باريس العام ١٩٦٣، يساهم في توضيح الجدل الدائر حول الإطار الأيديولوجي المناسب لعملية التغيير الاجتماعي، حيث تشير هذه النقاشات إلى التوصل إلى القناعة بعجز "القيادات التقليدية" – وبالتحديد القيادات الدينية– عن القيام بدور التغيير المجتمعي في إيران، وذلك لكون هذه القيادات ما زالت متمسكة "بصيغ حضارية وثقافية قديمة" من جهة، وكونها تتعرض وتعرضت لعمليات قمع وتشويه مستمرة وبالتالي سلبت "إمكانيات النشاط الفكري والعملي المبدع" من جهة ثانية. وأما فئة المثقفين، فإنهم يعبرون عن أيديولوجيات تبرر سلطة الغرب، بهذه الصورة أو تلك، وهي حامية للصيغ والمؤسسات التي خلفتها القوى الأجنبية المهيمنة. وبالنتيجة، فإن هاتين الفئتين عاجزتان عن قيادة التحول الثوري، وأما الفئة التي يعول عليها قيادة التحول المنشود فهي التي تريد تحطيم القوالب التقليدية والعصرية على حد سواء، وهذه الفئة يمثلها الشباب بشكل خاص [أبو الحسن بني صدر مقتبس من(رسول، ١٩٨٢: ٢٣٣)].

وبناءً على نتائج هذه النقاشات، قام شريعتي ببلورة مشروعه النقدي والأيديولوجي ليتلاءم مع الفئة الثالثة من الفئات الاجتماعية التي تمت مناقشة دورها في عملية التغيير، وهي فئة الطلاب والمثقفين الشباب، وهذا يتسق مع مفهوم النقد الداخلي من حيث كونٍ الغاية من هذا النقد هو تجاوز الأيديولوجيا السائدة وواقعها المعاش معاً، وتقديم بديل مغاير لهما، وهذا يمكن رؤيته في التوليفة الأيديولوجية التي قام شريعتي بتركيبها من الإسلام والوجودية والماركسية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن ممارسة شريعتي للنقد الداخلي قد تفوقت على ممارسته لدى النظرية النقدية، وذلك فيما يتعلق بكون نقد الأيديولوجيا هو ممارسة اجتماعية تحررية، حيث بقي هذا الجزء بعيداً عن التطبيق لدى النظرية النقدية، بينما نجح شريعتي في تحريك قطاع واسع من الجماهير الإيرانية، وبخاصة الجيل الشاب باتجاه العمل الثوري الذي عبرت عنه الثورة الإيرانية العام ١٩٧٩، دون إغفال دور العوامل الأخرى في إحداث هذه الثورة.

وفي النهاية، من الأهمية بمكان الإشارة إلى إهمال شريعتي كنموذج لمفكر وعالم اجتماع ملتزم اجتماعياً، وذلك من قبل علماء الاجتماع العرب والمسلمين، حيث نلاحظ غياباً كلياً لدراسة أعماله، ناهيك عن محاولة الاستمرار على نهجه والاستفادة من كتاباته في البناء عليها، حيث يمكن أن يشكل تراثه النقدي وسيلة لمعالجة العديد من القضايا العالقة في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، والمتعلق بالموقف من التراث الإسلامي، أو التراث العالمي في العلوم الاجتماعية. فبالنسبة لقضية التراث الإسلامي، فإن الكثير قد كتب عن ضرورة الفصل في موضوع التراث والعلاقة معه؛ إما باتجاه القطيعة المعرفية معه وإما باتجاه التجديد التراثي، وكلا الاتجاهين بقيا عاجزين عن بلورة مشروع متكامل وقابل للعب دور فاعل في عملية التغيير المجتمعي التحرري. فخطابات "نقد العقل الديني" عند أركون أو "نقد العقل العربي" عند الجابري وقفت عند حد السجال الأكاديمي "المدرسي"،

وبقيت عاجزة عن التحقق الاجتماعي، وأن تصبح "ثقافة عضوية" حسب غرامشي. وعلى الرغم من أن أعمال شريعتي النظريةٍ والمنهجية محدودة –إذا ما قارناها بمجموع أعماله– فإنها لا تقل عمقاً وجدية من أعمال منظري نقد التراث من أمثال الجابري وأركون والعروي، فبالنسبة لأركون (١٩٩٨) على سبيل المثال، الذي يدعو إلى استخدام المنهجيات الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وبالتحديد التحليل التاريخي "الفيلولوجي" "لتوليد فكر نقدي عن التراث بالاستناد إلى العقل"، فإنه يعزي نفسه حين يبرر عدم انتشار كتاباته وأفكاره النقدية في المجتمعات العربية والإسلامية، من خلال الرجوع إلى مفهوم "الأطر الاجتماعية للمعرفة" عند غورفيتش (١٩٨٨)، وهو المفهوم نفسه الذي يستخدمه أركون للإشارة إلى ظروف البنية الاجتماعية التي أدت إلى انحسار التيار العقلاني الفلسفي في التاريخ الإسلامي، وبالتحديد في العهد السلجوقي، حيث أسس نظام المدرسة "السكولاستيكي" للتعليم الديني لأول مرة في التاريخ الإسلامي، هذا النظام الذي أدى إلى انتشار اتجاه التقليد والنقل في الثقافة الإسلامية والعلوم الدينية بالتحديد. وأما تحديده لـ "الإطار الاجتماعي للمعرفة" الذي أدى إلى تراجع الاتجاه العقلاني والفلسفي في الثقافة الإسلامية، فيلخصه أركون في انهيار البرجوازية التجارية في العواصم الإسلامية، حيث أن هذه البرجوازية شكلت الدعامة المادية لعقلانية المعتزلة والفلاسفة والعلماء، والخوف الذي انتشر في المجتمع الإسلامي بسبب الخطر الصليبي والنزاعات الداخلية، فالمجتمع الذي يشعر بالخوف "لا يعود يفكر بشكل عقلاني"، وإنما يكون ميالاً إلى الفكر الأيديولوجي التعبوي لتجييش الجماهير من أجل الكفاح والجهاد لمواجهة الأخطار، وهكذا انتصر الفكر التقليدي على الفكر النقدي العقلاني (أركون، ١٩٩٨: ٣٠١–٣٠٠).

من المفيد التنبيه إلى الأثر المغاير الذي تركته أفكار جورفيتش على شريعتي الذي تعرف عليه عن قرب خلال سنوات الدراسة في باريس، فقد استفاد شريعتي من مفاهيم جورفيتش وتحليلاته المتعلقة بعلم النفس الاجتماعي، و"المميزات الثقافية"، "والأطر الاجتماعية للمعرفة" في

إنتاج خطاب نقدي لاقى انتشاراً وتقبلاً جماهيرياً واسعاً، ويتوافق مع أطر اجتماعية محددة (الطلاب والمثقفين) قامت بلعب دور مهم في عملية التغيير المجتمعي، التي تمثلت بثورة ١٩٧٩ في إيران. بينما نجد أركون يستند إلى مفهوم الأطر الاجتماعية للمعرفة عند جورفيتش ليبرر عدم شعبية أفكاره النقدية في المجتمع.

فيما أراه أن منهجية "النقد الداخلي" يمكنها أن تقدم الكثير فيما يتعلق بكيفية التعامل مع التراث بشكل ملازم للممارسة السياسية، حيث أن هذه المنهجية تمكننا من ممارسة نقد الأيديولوجيا السائدة اجتماعياً –التي يحتل التراث الديني موقعاً محورياً ضمنها– بطريقة تجمع ما بين التجديد من حيث تثوير هذا التراث والوصول إلى "قطيعة معرفية معه" من خلال تجاوزه وذلك نتيجة لممارسة النقد الداخلي، وهنا يمكننا أن نستخدم أعمال شريعتي كبداية لهذه المنهجية للتعامل مع التراث، مع الاعتراف بكون مشروع شريعتي النقدي لم يكتمل، حيث أن الإطاحة بنظام الشاه لم يكن إلا المرحلة الآنية لهذا المشروع، الذي كان يطمح إلى إعادة تشكيل كامل وثوري للمجتمع وتحرير الإنسان من حالة الاغتراب الديني الذي يعيشه.

وأما فيما يتعلق بالتراث العالمي، فإن الاستفادة من مفهوم "النقد الداخلي" في التعامل مع التراث والثقافة المحلية تشكل نموذجاً للتفاعل الإيجابي والمفيد مع التراث العالمي والنظرية الاجتماعية الغربية بالتحديد، وذلك من خلال التركيز على "المنهجيات" في هذه النظريات، ولست أقصد بالمنهجيات هنا التقنيات البحثية وأساليب جمع البيانات، وإنما ما أعنيه بالمنهجيات هو الكيفية التي تمّ ويتم التوصل بها للنتائج الفكرية والنظرية في مقابل النتائج التي أدت إليها إعمال هذه المنهجيات في السياقات المختلفة، وهنا يمكننا توضيح ذلك بالفرق ما بين الاستعانة بمنهجية النقد الداخلي كمنهجية لنقد الأيديولوجيا في مجتمعاتنا، واستخدام مفاهيم من نوع "العقلانية الأداتية" لنقد هذه المجتمعات، حيث أن مفهوم العقلانية الأداتية هو أحد مخرجات عملية النقد الداخلي للعقلانية في المجتمعات الغربية.

ولكن تبقى قضية إمكانية الفصل ما بين المنهجيات والبيئة الفلسفية والأيديولوجية التي نشأت فيها هذه المنهجيات، وبالتالي مدى شرعية وفاعلية استخدامها خارج هذه البيئة. وبالرجوع إلى أعمال شريعتي –التي تحتل والمنهجيات الغربية الحداثية مركزاً محورياً فيها– فإنّ طريقة تعامله مع هذه المنهجيات–الأيديولوجيات، يمكن أن يساهم جدياً في التعامل الجدي والمبدع مع التراث ومكتسبات الحداثة معاً، باتجاه تفعيلهما ومساهمتهما في قضية التحرر الاجتماعي والوطني. فبالنسبة للمكوّن الحداثي في فكر شريعتي، فمنهجية تعامله مع كل من الفكر الماركسي والفلسفة الوجودية تتسم بسمتين أساسيتين: أولاهما أن شريعتي تفاعل مع هذه الأفكار بشكل نقديّ، فقدم انتقادات لمعالجة قضية الاستعمار عند الماركسيّة، وانتقد مفهوم المعرفة البديهية في الفلسفة الوجوديّة كما سبق ذكره، هذه النقديّة يفتقدها الكثيرون عند التعامل مع الفكر الحداثي، الذي كثيراً ما يتم التعامل معه بما يشبه آلية "القص واللصق". وأما السمة الثانيّة فتتعلق بانتقائية شريعتي في تعامله مع الفكر الحداثي، على الرغم من أن الانتقائية الفكرية ينظر إليها في كثير من الأحيان بشكل سلبي، على اعتبار أنه من غير الشرعي سلخ المكونات الفكريّة والفلسفيّة من سياقاتها، لأن هذا يؤدي إلى تشويه معاني هذه المكونات ومحتوياتها، فإنّ الانتقائية عند شريعتي تحتكم إلى معيار يمكن تسميته بـ"النفعية التحررية"، حيث أن تحليل "التناص الأيديولوجي" – الذي أعني به شبكة الاستعارات الأيديولوجية– في أعمال شريعتي، يظهر انتظام هذه الاستعارات حول مدى مساهمتها وقدرتها في بناء أيديولوجيا للتحرر المجتمعي بشكل أساسي، ومن هنا جاءت التسمية بـ"النفعية التحررية".

أعتقد أن الملاحظات والمداخل السابقة فيما يتعلق بالموقف من التراث المحلي والعالمي هي ما تجعل كتابات شريعتي كتابات حية وقابلة للتطوير والبناء عليها، وهذا لا يتأتى إلا بدراسات ذات طابع منهجي كما حاولت هذه الدراسة المتواضعة أن تقوم به.

المصـادر والمراجـع

أولا: المراجع باللغة العربية

إبراهيميان، ايرفند (٢٠٠٠). "علي شريعتي: أيدولوجيا الثورة الإرانية" في ادموند بيرك وايرا لابيدوس، **الإسلام والسياسة والحركات الاجتماعية**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠.

أركون، محمد (١٩٩٨). **قضايا في نقد العقل الديني**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

رسول، فاضل (١٩٨٢). **هكذا تكلم علي شريعتي**، بيروت: دار الكلمة.

شتا، إبراهيم (١٩٨٨). **الثورة الإيرانية: الجذور الأيديولوجية**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

شريعتي، علي (١٩٨٤). **النباهة والاستحمار**، بيروت: الدار العالمية للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

ـــــــ (١٩٨٦). **العودة إلى الذات**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي.

ـــــــ (١٩٨٨). **بناء الذات الثورية**، القاهرة: الزهراء للأعلام العربي.

ـــــــ (١٩٩٦). **عن التشيع والثورة**، القاهرة: دار الأمين.

ـــــــ (١٩٩٢). **فاطمة هي فاطمة**، بيروت: دار الأمير للطباعة والنشر والتوزيع.

فرهنق، منصور (١٩٨٠). **مقاومة الفراعنة في كتابات علي شريعتي، في إيران ١٩٨٠-١٩٠٠**، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية.

ثانياً: المراجع باللغة الإنجليزيّة:

Abrahamian, Ervand (1982). *Iran Between Two Revolutions*. New Jersey: Princeton University Press

______ .(1989). *Radical Islam: The Iranian Mojahedin. London:* I.B. TAURIS.

Aghaie, Kamran (2004). *The Martyrs of Karbala. Seattle:* Univ. of Washington Press.

Akhavi, Shahrough (1980). *Religion and Politics in Contemporary Iran*. Albany: State University of New York Press.

Al-Ahmad, Jalal (1984). *Occidentosis: a Plague from the West*. Translated by R. Campbell; annotations and introduction by Hamid Algar. Berkeley, California: Mizan Press.

Algar, Hamid (1983). *The Roots of the Islamic Revolution*. London: the Open Press Limited.

______ . *A Brief Biography of Imam Khomeini* [online]. [Accessed 14 April 2006]. Available from World Wide Web: (http://www.wandea.org.pl).

Arjomand, Said Amir (1988). *The Turban for the Crown*. New York: Oxford University Press.

Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory.* New York: Columbia University Press

Buck-Morrs, Susan (2003). *Thinking Past Terror: Islamism and Critical theory on the Left. London:* Verso.

Dabashi, Hamid (1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundations of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press.

______(2000). *The End of Islamic Ideology* [online]. New York: Social Research, [accessed 10June 2006]. Available from World Wide Web:http://www.findarticles.com/cf_0/m2267/2_67/63787340/p1/article.jhtml?term=the+end+of+islamic+ideology)

Daniel, Elton (2001). *The History of Iran*. London: Greenwood Press.

Eagleton, Terry (1991). *Ideology: An introduction*. London: Verso.

Fanon, Frantz (1968). *The Wretched of the Earth*. Translated from the French by Constance Farrington. New York: Grove Press.

Fischer, Michael, and Mehdi Abedi (1990). *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Wisconson: The University Of Wisconsin Press.

Foucault, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York: Harper.

Geertz, Clifford (1973). "Ideology as a Cultural System" in Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Geuss, Raymond (1998). "*Critical Theory" in Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Craig Edward. New York: Routledge.

Ghamari-Tabrizi, Behrooz (2004). "Contentious Public Religion: Two Conceptions of Islam in Revolutionary Iran: Ali Shari`ati and Abdolkarim Soroush". *International Sociology,* 19 (4): 504 – 523.

Giddens, Antony (1983). "Four Theses on Ideology". *Canadian Journal* of *Political and Social Theory.* 7: 18-21. 183.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Edited by Q. Hoare and Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Held, David (1980). *Introduction to Critical Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Honneth, Axel (2004). "A Social Pathology of Reason: on the Intellectual Legacy of Critical Theory". in *The Cambridge Companion to Crtical Theory*. Edited by Fred Rush. Cambridge: Cambridge University Press.

Horkheimer, Max (1974). *Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press.

Irfani, Suroosh (1983). *Iran's Islamic Revolution: Popular Liberation or Religious dictatorship*. London: Zed Books.

Kamrava, Mehran (1992). *The Political History of Modern Iran: From Tribalism to Theocracy*. Westport: Praeger Publishers.

Kapuscinski, Ryszard (1986). *Shah of Shahs*. Translated from the Polish by William M R. Brand and Katarzyna Mroczkowska-Brand. New York: Vintage Books.

Keddie, Nikki (1981). *Roots of Revolution*. New Haven and London: Yale University Press

______ .(ed.) (1986). *The Iranian Revolution and the Islamic Republic*. Syracuse: Syracuse University Press.

Kellner, Douglas (1998). *Critical Theory Today: Revisiting the Classics*. [online] [accessed 20 June 2006]. Available from World Wide Web: http://www.uta.edu/huma/illuminations/kell10.htm

Lee, Robert (1997). *Overcoming Tradition and Modernity*. Colorado: Westview Press.

Lukacs, Gyoergy (1968). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. London: Merlin Press.

Mandaville,Peter(2001).*Reimagining the Ummah: Transnationalism and the Changing Boundaries*. [online] .California [accessed 11 June 2006]. Available from World Wide Web: (http://www2.ucsc.edu/cgirs/conferences/carnegie/papers/mandaville.pdf).

Mirsepassi, Ali (2000). *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating Modernity in Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morrow, Raymond and David Brown (1994). *Critical Theory and Methodology*. California: Sage Publications.

Rahnema, Ali (2000). An *Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*. London and New York: I.B Tauris.

Ray, Larry (1993). *Rethinking Critical Theory*. London: Sage Publications.

Richard, Yann (1995). *Shi'Ite Islam: Polity, Ideology, and Creed Studies in Social Discontinuity*. Oxford: Blackwell.

Ridgeon, Lloyd (2005). *Religion and Politics in Modern Iran*. London: I.B Tauris.

Sarraf, Tahmoores (1990). *Cry of a Nation: The Saga of the Iranian Revolution*. Paris: Peter Lang.

Schwandt, Thomas (2001). *Dictionary of Qualitative Inquiry*. California: Sage Publications.

Shariati, Ali (1979). *On the Sociology of Islam*. New York: Mizan Press.

______(1982). *Man and Islam*. Houston: Free Islamic Press

______(2000). *Religion vs Religion,* Translated from Persian By: Laleh Bakhtiar. Chicage: ABC International Group.

______(2004). *Islamology* [online]. [accessed 5 May 2006] . Available from World Wide Web: (www.shariati.com/islamgy1.htm)

Wood, David (1991). *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*. London: The University of Warwick Press.

Yousefi, Naghi (1995). *Religion and Revolution in the Modern World: Ali Shariati's Islam and Persian Revolution*. Lanham: University Press of America.

منشورات مواطن

سلسلة دراسات وأبحاث

"وَأَمْـرُهُـمْ شُـورَى بَيْنَـهُـمْ": الإسـلاميـون والـديـمقـراطيـة
رجا بهلول

فلسطين الى أين؟ تلاشي حل الدولتين (باللغة الإنجليزية)
تحرير جميل هلال

الطبقة الوسطى الفلسطينية، بحث في فوضى الهوية والمرجعية والثقافة
جميل هلال

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية (طبعة ثانيه – مزيدة)
جميـل هـــلال

نظريات الانتقال إلى الديمقراطية: إعادة نظر في براديغم التحول
جوني عاصي

من التحرير إلى الدولة: تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨– ١٩٨٨
هلغى باومغرتن

تقاسـيم زمّــار الحيّ – مقـالات
فيصــل حــوراني

بروز النخبة الفلسطينية المعولمة (باللغة الانجليزية والعربية)
ساري حنفي وليندا طبر

الحداثة المتقهقرة طه حسين وأدونيس
فيصل دراج

صفد: في عهد الانتداب البريطاني ١٩١٧ – ١٩٤٨
مصطفى العباسي
بالتعاون مع مؤسسة الدراسات الفلسطينية والمقدسية

الجبل ضد البحر
سليم تماري

من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقض الديمقراطية الإسرائيلية
عزمي بشارة

تشكل الدولة في فلسطين (باللغة الانجليزية)
تحرير: مشتاق خان، جورج جقمان، انج أمندسن

مستقبل النظام السياسي الفلسطيني والآفاق السياسية الممكنة
تحرير: وسام رفيدي
وقائع مؤتمر مؤسسة مواطن، ومعهد ابراهيم ابو لغد ٢٠٠٤

التربية الديمقراطية، تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات
ماهر شلبي

حركة معلمي المدارس الحكومية في الضفة الغربية ٢٠٠٠–١٩٦٧
عمر عساف

المجتمع الفلسطيني في مواجهة الاحتلال: سوسيولوجيا التكيف المقاوم خلال انتفاضة الاقصى
مجدي المالكي واخرون

اسطورة التنمية في فلسطين الدعم السياسي والمراوغة المستديمة
خليل نخلة

جذور الرفض الفلسطيني ١٩١٨–١٩٤٨
فيصل حوراني

القطاع العام ضمن الاقتصاد الفلسطيني
نضال صبري

هنا وهناك نحو تحليل للعلاقة بين الشتات الفلسطيني والمركز
ساري حنفي

تكوين النخبة الفلسطينية
جميل هلال

الحركة الطلابية الفلسطينية الممارسة والفاعلية
عماد غياظة

دولة الدين، دولة الدنيا: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية
رجا بهلول

النساء الفلسطينيات والانتخابات، دراسة تحليلية
نادر عزت سعيد

المرأة وأسس الديمقراطية
رجا بهلول

النظام السياسي الفلسطيني بعد اوسلو: دراسة تحليلية نقدية
جميل هلال

ما بعد اوسلو: حقائق جديدة (باللغة الانجليزية)
تحرير: جورج جقمان

ما بعد الازمة: التغييرات البنيوية في الحياة السياسية الفلسطينية، وآفاق العمل
وقائع مؤتمر مواطن ٩٨

التحرر، التحول الديمقراطي وبناء الدولة في العالم الثالث
وقائع مؤتمر مواطن ٩٧

اشكالية تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي
وقائع مؤتمر مواطن ٩٦

العطب والدلالة في الثقافة والانسداد الديمقراطي
محمد حافظ يعقوب

رجال الاعمال الفلسطينيون في الشتات والكيان الفلسطيني
ساري حنفي

مساهمة في نقد المجتمع المدني
عزمي بشارة

حول الخيار الديمقراطي
دراسات نقدية

سلسلة رسائل الماجستير

النَّقْدُ والثَّوْرَة دِرَاسةٌ فِي النَّقدِ الاجتِمَاعيِّ عِنْدَ عَلِي شَرَيعَتي
خالد عودة الله

حركةُ "فَتْح" والسُّلطَةُ الفِلَسطِينيةُ تَدَاعِيَاتُ أُوسلُو والانتفاضةُ الثَّانية
سامر إرشيد

سلسلة مداخلات واوراق نقدية

تهافت أَحكام العِلم في إحكام الإيمان
عزمي بشارة

الديمقراطية والإنتخابات والحالة الفلسطينية
وليم نصار

إطار عام لعقيدة أمن قومي فلسطيني
حسين آغا وأحمد سامح الخالدي

نحو أممية جديدة: قراءة في العولمة / مناهضة العولمة والتحرر الفلسطيني
علاء محمود العزة وتوفيق شارل حداد

التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية
جميل هلال

الأحزاب السياسية الفلسطينية والديمقراطية الداخلية
طالب عوض وسميح شبيب

الراهب الكوري .. سَفَر وأشياء أخرى
زكريا محمد

واقع التعليم الجامعي الفلسطيني: رؤية نقدية
ناجح شاهين

طروحات عن النهضة المعاقة
عزمي بشارة

ديك المنارة
زكريا محمد

لئلا يفقد المعنى (مقالات من سنة الانتفاضة الاولى)
عزمي بشارة

في قضايا الثقافة الفلسطينية
زكريا محمد

ما بعد الاجتياح: في قضايا الاستراتيجية الوطنية الفلسطينية
عزمي بشارة

المسألة الوطنية الديمقراطية في فلسطين
وليد سالم

الحركة الطلابية الفلسطينية ومهمات المرحلة تجارب وآراء
تحرير مجدي المالكي

الحركة النسائية الفلسطينية اشكاليات التحول الديمقراطي واستراتيجيات مستقبلية
وقائع مؤتمر مواطن ٩٩

اليسار الفلسطيني: هزيمة الديمقراطية في فلسطين
علي جرادات

الخطاب السياسي المبتور ودراسات أخرى
عزمي بشارة

أزمة الحزب السياسي الفلسطيني
وقائع مؤتمر مواطن ٩٥

المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في فلسطين
زياد ابو عمرو واخرون

الديمقراطية الفلسطينية
موسى بديريي واخرون

المؤسسات الوطنية، الانتخابات والسلطة
اسامة حلبي واخرون

الصحافة الفلسطينية بين الحاضر والمستقبل
ربى الحصري واخرون

الدستور الذي نريد
وليم نصــار

سلسلة اوراق بحثية

دراسات اعلامية ٢
تحرير: سميح شبيب

دراسات اعلامية
تحرير: سميح شبيب

الثقافة السياسية الفلسطينية
باسم الزبيدي

العيش بكرامة في ظل الاقتصاد العالمي
ملتون فيسك

الصحافة الفلسطينية المقرؤة في الشتات ١٩٦٥ ١٩٩٤–
سميح شبيب

التحول المدني وبذور الانتماء للدولة في المجتمع العربي والاسلامي
خليل عثامنة

المساواة في التعليم اللامنهجي للطلبة والطالبات في فلسطين
خولة الشخشير

التجربة الديمقراطية للحركة الفلسطينية الاسيرة
خالد الهندي

سلسلة التجربة الفلسطينية

سلسلة مبادئ الديمقراطية

ما هي المواطنة؟
فصل السلطات
سيادة القانون
مبدأ الانتخابات وتطبيقاته
حرية التعبير
عملية التشريع
سلسلة ركائز الديمقراطية
المحاسبة والمساءلة
الحريات المدنية
التعددية والتسامح
الثقافة السياسية
العمل النقابي
الاعلام والديمقراطية

التربية والديمقراطية
رجا بهلول

حالات الطوارئ وضمانات حقوق الانسان
رزق شقير

الدولة والديمقراطية
جميل هلال

الديمقراطية وحقوق المرأة بين النظرية والتطبيق
منار شوربجي

سيادة القانون
اسامة حلبي

حقوق الانسان السياسية والممارسة الديمقراطية
فاتح عزام

الديمقراطية والعدالة الاجتماعية
حليم بركات

سلسلة تقارير دورية

تطوير قواعد عمل المجلس التشريعي نحو قانون للسلطة التشريعية

إعداد : جهاد حرب   اشراف: عزمي الشعيبي

نحو نظام انتخابي لدولة فلسطين الديمقراطية

جميل هلال،عزمي الشعيبي وآخرون

الاعمال التشريعية الصادرة عن رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية

سناء عبيدات

دراسة تحليلية حول أثر النظام الانتخابي على تركيبة المجلس التشريعي القادم

احمد مجدلاني، طالب عوض